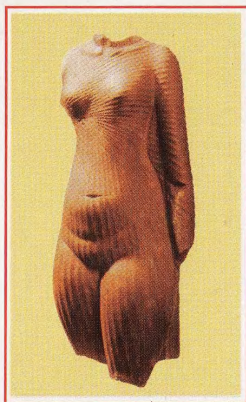
david le breton

ANTROPOLOGIA CORPULUI ȘI MODERNITATEA





editura amarcord

Titlul original : David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*

DAVID LE BRETON

ANTROPOLOGIA CORPULUI
ŞI
MODERNITATEA

Traducere de

Doina LICĂ



EDITURA AMARCORD
Timişoara
2002

Seria : **CÎMP DESCHIS**

Coperta : Tors de femeie, probabil al reginei Nefertiti, 1365–1349 î. Hr.
Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE

Acest studiu se constituie ca o analiză antropologică şi sociologică a lumii moderne, luînd corpul ca fir călăuzitor. Sînt aici, în oglinda unei societăţi date, societatea noastră, cîteva capitole posibile ale unei antropologii a corpului. Este vorba şi de o antropologie a prezentului, care preia adesea „calea"[1] etnologiei şi a istoriei, pentru a aprecia, dintr-un unghi insolit şi adesea mai fertil, un număr de practici, de discursuri, de reprezentări şi de imaginarii, punînd în discuţie corpul din perspectiva modernităţii.

Corpul reprezintă o temă deosebit de propice pentru analiza antropologică, deoarece aparţine, cu drepturi depline, identităţii omului. Fără corpul care să-i dea un chip, omul nu ar exista. A trăi înseamnă a reduce continuu lumea la corp, prin simbolistica pe care o propune[2]. Existenţa omului este corporală. Iar tratamentul social şi cultural căruia acesta i se supune, imaginile ce-i redau consistenţa ascunsă, valorile distinctive, toate ne vorbesc, la rîndul lor, despre persoană şi despre variaţiile pe care definirea sa şi modurile sale de existenţă le cunosc de la o structură socială la alta. Fiindcă se află în centrul acţiunii individuale

[1] Cf. Georges Balandier, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1987.
[2] Cf. David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, „Que sais-je?", 1992.

şi colective, al simbolismului social, corpul constituie o modalitate de analiză, cu un impact deosebit, pentru o mai bună înţelegere a prezentului.

Fără îndoială că nimic nu este mai misterios în ochii omului decît consistenţa propriului corp. Şi fiecare societate s-a străduit, în stilul caracteristic, să dea un răspuns anume acestei enigme primare în care se ancorează omul. Corpul pare înţeles de la sine. Dar evidenţa e adesea calea cea mai scurtă a misterului. Antropologul ştie că „în centrul evidenţei, după exprimarea exemplară a lui Edmond Jabès, se află vidul", adică un creuzet al sensului, pe care fiecare societate îl concepe în stil propriu, cu evidenţe considerate ca atare doar de privirea familiară pe care o suscită. Ceea ce este evidenţă pentru unul, e nedumerire pentru altul, dacă nu chiar lipsă de înţelegere. Fiecare societate, în cadrul viziunii sale asupra lumii, deţine o cunoaştere singulară asupra corpului : constituentele, performanţele, corespondenţele sale etc. Ea îi dă sens şi valoare. Concepţiile privind corpul sînt tributare concepţiilor privind persoana. Astfel, numeroase societăţi nu separă omul de corpul său, la modul dualist atît de familiar occidentalului. În societăţile tradiţionale, corpul nu se distinge de persoană. Materiile prime ce dau consistenţă omului sînt aceleaşi care dau consistenţă cosmosului, naturii. Între om, lume şi ceilalţi, se întinde aceeaşi ţesătură, cu motive şi culori diferite, care nu modifică deloc structura comună (cap. 1).

Corpul modern este de alt ordin. El implică ruptura dintre subiect şi ceilalţi (o structură socială de tip individualist), dintre subiect şi cosmos (materiile prime ce compun corpul nu au nici o corespondenţă în altă parte), dintre subiect şi sine însuşi (a avea un corp mai mult decît a fi propriul corp). Corpul de tip occidental este un loc al cezurii, cadrul obiectiv al suveranităţii *ego*-ului. El constituie partea indivizibilă a subiectului, „factorul de individuaţie" (E. Durkheim) în colectivităţile caracterizate prin diviziune socială.

Concepţiile noastre actuale despre corp sînt legate de acceptarea individualismului ca structură socială, de apariţia unei gîndiri raţionale pozitive şi laice asupra naturii, de regresul progresiv al tradiţiilor populare locale, dar şi de istoria medicinei, care constituie, în societăţile noastre, o cunoaştere întrucîtva oficială a corpului. Cele care i-au dat naştere sînt condiţiile sociale şi culturale specifice (cap. 2 şi 3). Am încercat să

oferim o istorie a prezentului, punînd jaloanele ce ni se par mai semnificative pentru definirea unei concepții asupra corpului și a statutului actual al acestuia. Un fel de genealogie a corpului modern, cu momentele de forță care sînt Vesalius și filosofia mecanicistă (cap. 2 și 3). Totuşi, nici în societățile noastre occidentale, nu domnește unanimitatea în privința a ceea ce este corpul. Concepții mai difuze, mai mult sau mai puțin familiare sau coerente continuă să influențeze actorii, să alimenteze medicina tradițională (magnetism, vindecători etc.) sau pe cea „nouă" (acupunctură, auriculo–medicină, osteopatie, homeopatie etc.) (cap. 4).

Corpul din viața cotidiană este și punerea în joc a unei sensibilități. La începutul acestui secol, G. Simmel a schițat o sociologie a simțurilor, al cărei principiu îl reluăm aici, în lumina condițiilor sociale și culturale ce ne aparțin. Ce estezie* caracterizează astăzi viața cotidiană a omului modern (cap. 5)?

Un nou imaginar al corpului a luat avînt în anii '60. Omul occidental își descoperă un corp, iar noutatea își urmează drumul, atrăgînd discursuri și practici ce poartă aura mass–media. Dualismul contemporan opune omul și corpul său. Aventurile moderne ale omului și ale dublului său au făcut din corp un fel de *alter ego*. Loc privilegiat al bunăstării (forma), al aspectului plăcut (formele, *body–building*, cosmetică, dietă etc.), pasiunea pentru effort (maraton, jogging, surfing etc.) sau pentru risc (escaladări, „aventura" etc.). Grija modernă pentru corp, în cadrul „umanității noastre așezate", constituie un inductor neobosit de imaginar și de practici. „Factor de individuație" deja, corpul dublează semnele distinctive, pune în valoare omul (cap. 8).

În societățile noastre occidentale, corpul reprezintă deci semnul individului, elementul de diferențiere, de distincție, și, în același timp, în mod paradoxal, este adesea disociat de acesta, datorită moștenirii dualiste ce apăsă mereu asupra caracterizării sale occidentale. Se vorbește astfel, ca printr-un clișeu, de „eliberarea corpului", formulare tipic dualistă ce uită de condiția umană corporală, de omul inseparabil de corpul său, care îi dă consistența și sensibilitatea existenței sale în lume. „Eliberarea corpului", dacă se acceptă provizoriu formula, e foarte relativă. Se poate arăta cu ușurință că societățile occidentale rămîn bazate pe o ștergere a

* Estezie (fr. *esthésie*) – aptitudine de a percepe senzațiile (n. trad.).

corpului, care se traduce prin numeroase rituri destinate tuturor situațiilor din viața cotidiană. Un exemplu, printre altele, de ștergere ritualizată : prevenirea contactului fizic cu celălalt, contrar altor societăți în care atingerea celuilalt, în conversația curentă, de exemplu, reprezintă una din structurile elementare ale socialității. Statutul handicapaților fizici în societatea noastră, angoasa difuză pe care o provoacă, situația marginală a „nebunului“ sau a bătrînilor, de exemplu (cap. 7) permit stabilirea limitelor „eliberării corpului“. Dacă există un „corp eliberat“, acesta este un corp tînăr, frumos, ireproșabil din punct de vedere fizic (cap. 6). Nu va exista, în acest sens, „eliberarea corpului“ decît dacă grija față de corp va fi dispărut. Dar sîntem departe de asta.

Și medicina clasică face din corp un *alter ego* al omului. Ea îndepărtează din îngrijirea sa omul bolnav, istoria lui personală, relația lui cu inconștientul, pentru a nu considera decît procesele organice ce au loc în el. Medicina rămîne fidelă moștenirii vesaliene, se interesează de corp, de boală, dar nu de bolnav. Aici se află originea a numeroase dezbateri etice contemporane, legate de creșterea importanței medicinei în domeniul social și de specificitatea concepției sale asupra omului. Medicina se bazează pe o antropologie reziduală, ea a făcut pariul corpului, estimînd ca posibilă îngrijirea bolii (percepută ca străină) și nu a unui bolnav ca atare. Fărîmițarea omului, ce predomina tacit practica medicală timp de secole, devine astăzi un element social care tulbură sensibilitățile. Pentru că medicina a făcut pariul corpului, pentru că îl desparte de om pentru a-l îngriji, adică pentru că îngrijește mai puțin un bolnav și mai mult o boală, ea se izbește astăzi, prin dezbaterile publice pe care le suscită, de revenirea brutală a celui respins : omul (eutanasie, companie acordată bolnavilor și muribunzilor, pacienți în stare vegetativă cronică timp de luni sau chiar ani, pacienți conectați la aparate, cu care nu mai știi ce să faci, terapii adesea mutilante etc.). Radicala punere sub semnul întrebării a noțiunii de persoană, pe care o cunoaștem astăzi, traduce în mod esențial răsunetul social al medicinei devenite una dintre instituțiile călăuzitoare ale modernității. Datele antropologice al căror fir roșu îl constituie separarea omului de corpul său sînt contestate. Un mare număr de probleme etice din vremea noastră, dintre cele cruciale, sînt legate de statutul acordat corpului în definirea socială a persoanei

(procreare asistată, explozia parentalităţii, prelevarea şi transplantul de organe, determinarea structurii genomului, manipulările genetice, progresul tehnicilor de reanimare şi al altor aparate de asistenţă, protezele etc.).

Chestiunile dezbătute astăzi în public nu constituie decît dezvoltarea acestei structuri de bază. Excluzînd omul la începutul demersului său, medicina se străduieşte să-l regăsească mai apoi sub forma unei puneri sub semnul întrebării a ceea ce-i stă la bază. Medicina este a corpului, nu e o medicină a omului, ca în tradiţiile orientale, de exemplu. Ne amintim de fraza Margueritei Yourcenar din *Piatra filosofală*[3], cînd Zénon, medicul, foarte apropiat de Vesalius, se apleacă împreună cu prietenul său, medic şi el, asupra cadavrului unui tînăr, fiul acestuia : „În mirosul de oţet din camera unde disecam acel mort, ce nu mai era fiul, sau prietenul cuiva, ci doar un frumos exemplar al maşinăriei omeneşti...“ Frază programatică, medicina tratează „maşinăria omenească“, mai exact corpul, şi nu fiul sau prietenul, adică omul în singularitatea sa (cap. 9).

Alte tipuri de medicină tradiţională sau „nouă“ se străduiesc, dimpotrivă, să meargă dincolo de dualism, pentru a considera omul în unitatea sa indisolubilă (cap. 9). Noile proceduri de imagistică medicală urmăresc în real un secret al corpului, care nu aparţine decît simbolisticii sociale a comunităţilor umane, dar ele declanşează riposta inepuizabilă a imaginarului actorilor (cap. 10).

Aura corpului nu mai există cel puţin de la Vesalius şi de la primii anatomişti. Ştiinţa şi tehnica, fidele proiectului lor de a controla lumea, încearcă, în aceeaşi mişcare paradoxală, să elimine corpul şi, totodată, să-l imite.

Pe de o parte, să-i depăşească limitele, să-l reconstruiască, să intervină în procesele sale. De parcă s-ar asimila condiţia umană, într-o perspectivă gnostică, cu o cădere în corp, acesta devenind un membru supranumerar al omului, de care cel mai bine e să scape cît mai repede. Loc al fragilităţii, al morţii, al îmbătrînirii, ceea ce trebuie combătut în primul rînd, pentru a evita pierderea. Fără a reuşi, desigur, dar reînviind permanent speranţa. Corpul, loc al insesizabilului, asupra căruia trebuie asigurat controlul.

---

[3] Marguerite Yourcenar, *L'œuvre au noir*, „Poche“, p. 118 [ed. rom. : Marguerite Yourcenar, *Piatra filosofală*, trad. Sanda Oprescu, Bucureşti, Editura Univers, 1999, p. 87].

Pe de altă parte, simultan, corpul paradigmă a unei medicine fascinate de procesele organice, astfel încît palidele sale imitații (fertilizarea *in vitro* etc.) sînt considerate evenimente remarcabile și suscită o rivalitate aparte între laboratoarele de cercetare sau serviciile spitalicești în vederea „premierei“ (cap. 11).

Dacă o carte constituie o întreprindere solitară, ea este și alimentată de privirile și de vocile ce i-au însoțit îndeaproape drumul. Doresc să-i mulțumesc îndeosebi lui Mary–José Lambert, care prin prietenia sa, m-a ajutat să înțeleg mai bine și să observ eficiența vindecării tradiționale. Propria-i uimire legată de vindecare sau de ușurarea suferințelor nu a încetat să-mi alimenteze propria curiozitate în privința corpului și a relației terapeutice. Lui Philippe Bagros, medic–șef al unui serviciu spitalicesc din Tours, care mi-a arătat calea unei medicine a omului. Colaborarea pe care am avut-o pentru a introduce științele umane în programa facultății de medicină s-a dovedit deosebit de bogată și de stimulativă. Lui Martine Pasquer, Philippe Grosbois pentru numeroasele discuții avute, pentru intervențiile comune cu ocazia unor sesiuni de educație permanentă sau a unor cursuri, pentru împărtășirea aceleași sensibilități și a unor nedumeriri apropiate.

Aș mai dori să le mulțumesc lui Alain Gras, René Bureau și Margalit Emerique pentru că mi-au permis, grație încrederii și prieteniei lor, să limpezesc aspectele acestei cercetări.

Îmi mai exprim recunoștința și afecțiunea față de Hnina Tuil, care a cunoscut toate peripețiile, regretele și entuziasmele unei întreprinderi pe care nu a încetat s-o stimuleze prin prezența ei.

Rămîn, desigur, singurul răspunzător de analizele dezvoltate aici.

Capitolul 1

INSESIZABILUL CORPULUI[1]

Misterul corpului

Reprezentările sociale atribuie corpului o poziție determinată în cadrul simbolismului general al societății. Ele numesc diferitele părți ce-l compun și funcțiile pe care le îndeplinesc, le explicitează relațiile, pătrund în interiorul invizibil al corpului, pentru a introduce acolo imagini precise, îi determină locul în cosmos sau în ecologia comunității umane. Această cunoaștere aplicată corpului este culturală. Chiar dacă e înțeleasă în mod rudimentar de către subiect, îi permite acestuia să dea un sens consistenței trupului său, să știe din ce se compune, să lege bolile sau suferințele sale de cauze precise și conforme cu viziunea asupra lumii, a societății, permite, în sfîrșit, cunoașterea poziției sale față de natură și față de ceilalți oameni, printr-un sistem de valori.

Reprezentările corpului și cunoștințele legate de acesta sînt tributare unei stări sociale, unei viziuni asupra lumii și, în cadrul celei din urmă, unei definiri a persoanei. Corpul reprezintă o construcție simbolică, nu o realitate în sine. De unde mulțimea de reprezentări ce caută să-i dea un sens și caracterul lor eteroclit, insolit, contradictoriu, de la o societate la alta.

---

[1] Tezele prezentate în această primă parte au fost propuse pentru întîia oară, sub o altă formă, în David Le Breton, *Corps et individualisme*, în „Diogène", nr. 131, 1985 ; *Dualisme et Renaissance : aux sources d'une représentation moderne du corps*, în „Diogène", nr. 142, 1988.

Corpul pare a fi înțeles de la sine, dar, în final, nimic nu e mai insesizabil. El nu este niciodată un element dat indiscutabil, ci efectul unei construcții sociale și culturale. Concepția curent admisă în societățile occidentale își găsește formularea în anatomo–fiziologie, adică în cunoștințele biomedicale. Ea se bazează pe o concepție anume asupra persoanei, cea care îl face pe actorul social să spună : „corpul meu", după modelul posesiunii. Această reprezentare s-a născut din apariția și din dezvoltarea individualismului în sînul societăților occidentale începînd din Renaștere, după cum vom vedea în capitolele următoare. Chestiunile pe care le vom aborda în lucrarea de față implică această structură individualistă ce face din corp incinta subiectului, locul limitării și al libertății sale, obiectul privilegiat al unei modelări și al unei voințe de control.

Explozia actuală a cunoștințelor despre corp[2], care face din anatomo–fiziologie o teorie printre altele, chiar dacă aceasta rămîne dominantă, ilustrează o altă etapă a individualismului, cea a unei replieri mai puternice asupra *ego*-ului : apariția unei societăți unde atomizarea actorilor a devenit un lucru important, fie că e suportată, dorită sau încă indiferentă[3]. Este vorba de o trăsătură semnificativă a societăților în care individualismul ține de structură : dezvoltarea unui caracter infinit de plural, de polifonic al vieții colective și al semnificațiilor sale. În asemenea societăți, într-adevăr, inițiativa revine mai mult actorilor sau grupurilor decît culturii, care tinde să devină un simplu cadru formal.

Asistăm astăzi la o accelerare a proceselor sociale, fără să urmeze nivelul cultural. E adesea sesizabil un divorț între experiența socială a

[2] Cercetări nenumărate ale altor teorii asupra corpului, luate din Orient, din astrologie, din esoterism, recurgerea tot mai frecventă la forme tradiționale de vindecare, ce vehiculează și teorii asupra corpului, diverse și fără legătură cu modelul anatomo–fiziologic din medicină, recurgerea la medicina „blîndă", îndepărtarea de medicina modernă și de viziunea sa puțin mecanicistă asupra corpului, cf. *infra*.

[3] Căutarea actuală de noi forme de sociabilitate, de schimb și de tribalism, constituie un gen de rezistență față de atomizarea socialului. O modalitate de a menține o aparență de viață comunitară, dar în mod controlat și voluntarist, așa cum bine ilustrează fenomenul asociativ. Pe această temă, două concepții diferite : Yves Barel, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1983 ; Gilles Lipovetski, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1985.

actorului şi capacitatea sa de integrare simbolică. Rezultă o carenţă de sens, ce face uneori viaţa dificilă. Datorită absenţei unui răspuns cultural care să-i ghideze alegerile şi acţiunile, omul e abandonat în voia propriei iniţiative, a singurătăţii sale, dezarmat în faţa a numeroase evenimente esenţiale ale condiţiei umane : moartea, boala, singurătatea, şomajul, îmbătrînirea, adversitatea... E convenabil ca, în îndoială, adesea în angoasă, să inventeze soluţii personale. Tendinţa de retragere în sine, căutarea autonomiei care să mobilizeze numeroşi actori, nu rămîn fără consecinţe sensibile asupra ţesăturii culturale. Comuniunea de sens şi de valori se risipeşte în structura socială, fără a o suda cu adevărat. Atomizarea actorilor accentuează în plus îndepărtarea elementelor culturale tradiţionale, care cad în desuetudine sau devin indicii fără consistenţă. Ele se dovedesc prea puţin demne de investiţii şi dispar lăsînd un vid pe care nu-l umplu procedurile tehnice. Dimpotrivă, soluţiile personale proliferează şi vizează să suplinească toate carenţele simbolicului prin împrumuturi de la alte structuri culturale sau prin crearea de noi semnificaţii.

La nivelul corpului, se produce aceeaşi risipire a semnificaţiilor. Concepţia oarecum deziluzionată asupra anatomo–fiziologiei şi progresele recente ale medicinei şi ale biotehnologiei, dacă favorizează negarea morţii, nu fac deloc atrăgătoare această reprezentare a corpului. Numeroşi actori se dedau unei căutări neobosite de modele destinate să atribuie corpului lor un fel de supliment de suflet. Astfel se justifică recurgerea la concepţii despre corp eteroclite, adesea contradictorii, simplificate, reduse uneori la reţete. Corpul din modernism devine un *melting pot* apropiat de colajele suprarealiste. Fiecare actor îşi „meştereşte" reprezentarea propriului corp, individual, autonom, chiar dacă, pentru asta, caută în parfumul timpului, în ştiinţa vulgarizată a mass–media sau în hazardul lecturilor şi al întîlnirilor sale personale.

Un studiu al relaţiilor între corp şi modernitate ne impune o reperare a drumului parcurs de individualism în structura socială şi a consecinţelor sale asupra reprezentărilor corpului. Vom vedea mai întîi cît de problematică şi de indecisă este noţiunea de „corp". Noţiunea modernă de corp reprezintă un efect al structurii individualiste a domeniului social, o consecinţă a rupturii solidarităţii ce uneşte persoana cu un colectiv şi cu cosmosul printr-o reţea de corespondenţe unde totul se leagă.

„Ne-ați adus corpul."

O anecdotă surprinzătoare relatată de Maurice Leenhardt într-unul din studiile sale asupra societății canace ne va permite să punem corect această problemă și să arătăm cît de solidare sînt datele studiate în lucrarea de față cu o concepție despre corp tipic occidentală și modernă. Dar, înainte de a ajunge la asta, trebuie să determinăm concepțiile melaneziene asupra corpului[4], ca și pe acelea ce structurează și dau sens și valoare noțiunii de persoană.

La canaci, corpul își împrumută caracteristicile de la regnul vegetal[5]. Parte nedesprinsă de univers, care îl scaldă, el își întrepătrunde existența cu arborii, cu fructele, cu plantele. Se supune pulsațiilor vegetalului, confundat cu acea *gemeinschaft alles lebendigen* (comuniunea a tot ce e viu), de care vorbea altădată Cassirer. *Kara* desemnează totodată pielea omului și scoarța copacului. Unitatea de carne și mușchi (*pié*) trimite la pulpa sau la sîmburele fructelor. Partea dură a corpului, osatura, e denumită cu același termen ca și inima lemnului. Acest cuvînt desemnează și resturile de coral aruncate pe plajă. Sînt cochilii terestre sau marine ce servesc la identificarea unor oase precum craniul. Numele diferitelor viscere provin și ele din vocabularul vegetal. Rinichii și celelalte glande din interiorul corpului poartă numele unui fruct al cărui aspect seamănă cu al lor. Plămînii, al căror înveliș amintește forma arborelui totemic al canacilor, *Kuni*, sînt identificați prin acest nume. În ceea ce privește intestinele, ele sînt asimilate cu împletiturile de liane din pădurea deasă. Corpul apare aici ca o altă formă vegetală sau vegetalul ca o extensie naturală a corpului. Nu există granițe vizibile între aceste două domenii. Doar conceptele noastre occidentale permit o asemenea delimitare, cu riscul unei confuzii și al unei reduceri etnocentriste a diferențelor.

Corpul nu e conceput de canaci ca o formă și o materie izolate de lume, el ține, în întregul său, de o natură care îl asimilează și totodată îl

[4] Vom vedea, desigur, că nu e decît un fel de a vorbi. Concepțiile melaneziene asupra corpului nu-l vor considera niciodată o realitate autonomă și distinctă.
[5] Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 54–70.

împresoară. Legătura cu vegetalul nu este o metaforă, ci o identitate de substanță. Numeroase exemple din viața cotidiană a canacilor ilustrează jocul acestei semantici corporale. Despre un copil rahitic se spune că „creşte galben", asemănîndu-se astfel unei rădăcini fără sevă, care piere. Un bătrîn se revoltă împotriva jandarmului ce vine să-i ia copilul pentru a-l supune la munci grele, impuse de albi. „Uită-te la brațele astea, spune el, sînt apă." Copilul e identic „cu un vlăstar de copac, la început apos, apoi, cu timpul, lemnos şi dur" (p. 63). Se pot enumera astfel numeroase exemple (pp. 65–66) ; aceleaşi materii acționează în lume şi în trup ; ele stabilesc o intimitate, o solidaritate între oameni şi mediul lor. În cosmogonia canacă, orice om ştie din ce copac al pădurii a ieşit fiecare din strămoşii săi. Copacul simbolizează apartenența la grup, înrădăcinînd omul în pămîntul strămoşilor săi şi atribuindu-i, în sînul naturii, un loc singular, care se contopeşte cu nenumărații arbori ce populează pădurea. La naşterea copilului, acolo unde se îngroapă cordonul ombilical, se plantează un vlăstar, care creşte încetul cu încetul, pe măsura creşterii copilului. Cuvîntul *karo*, desemnînd corpul omului, intră în compunerea unor expresii care denumesc : corpul nopții, corpul toporului, corpul apei etc.

Se înțelege de la sine că noțiunea occidentală de persoană este lipsită de consistență în societatea melaneziană. Corpul fiind în legătură cu universul vegetal, între vii şi morți nu există frontiere. Moartea nu e concepută sub forma aneantizării, ea marchează accesul către o altă formă de existență, unde defunctul poate lua locul unui animal, al unui copac, al unui spirit. El poate chiar să revină în sat sau în oraş şi să se amestece printre cei vii, sub aspectul lui *bao* (pp. 67 sq.). Pe de altă parte, în timpul vieții, fiecare subiect există doar în relațiile sale cu ceilalți. Omul nu este decît un reflex. Nu are consistență decît în totalitatea legăturilor sale cu partenerii. Trăsătură relativ frecventă în societățile tradiționale şi care ne trimite, de altfel, la lucrările sociologilor germani de la începutul secolului XX, la diferența ce o face Tonnies, de exemplu, între legătura comunitară şi cea societală. Existența canacului e cea a unui centru de schimburi în cadrul unei comunități, unde nimeni nu poate fi caracterizat ca individ. Omul nu există acolo decît prin relațiile cu

celălalt, legitimitatea existenței sale nu provine doar din persoana sa ridicată la grad de totem[6]. Noțiunea de persoană în sens occidental nu e deci reperabilă în socialitatea și cosmogonia tradițională canacă. *A fortiori*, corpul nu există. Cel puțin nu în sensul dat de noi astăzi în societățile noastre. „Corpul" (*karo*) se confundă aici cu lumea, nu este suportul sau dovada unei individualități, aceasta nefiind stabilită și persoana avînd baze ce o deschid spre toate fluxurile mediului. „Corpul" nu constituie frontieră, atom, ci element nediscernabil într-un ansamblu simbolic. Nici o asperitate nu există între trupul omului și cel al lumii.

Iată acum anecdota de care vorbeam : Maurice Leenhardt, interesat să descopere aportul valorilor occidentale la mentalitățile tradiționale, întreabă un bătrîn canac, iar acesta răspunde, spre marea stupoare a lui Leenhardt, „ceea ce ne-ați adus este corpul" (p. 263). Impunerea acelei *weltanschauung* occidentale în anumite grupuri, împreună cu evanghelizarea lor[7], îi conduce, pe cei care acceptă să renunțe la vechile lor valori, la o individualizare ce o reproduce, sub o formă atenuată, pe cea din societățile occidentale. Melanezianul cucerit, chiar în mod rudimentar, de aceste valori noi, se eliberează de rețeaua tradițională de sensuri, care integrează prezența sa în lume în cadrul unui *continuum*, devine în germene *indivisum in se*. Iar frontierele delimitate prin corpul său îl disting de acum înainte de semenii săi, chiar de aceia care au parcurs același drum. Separare de dimensiunea comunitară (și nu dispariție, în măsura în care influența occidentală nu poate fi decît parțială, citadină, mai degrabă decît rurală) și dezvoltare a unei dimensiuni societale, unde legăturile dintre actori sînt mai slabe. Un anumit număr de melanezieni sfîrșesc deci prin a se simți mai mult indivizi într-o societate decît membri abia discernabili ai unei comunități, chiar dacă, în aceste societăți întrucîtva hibride, trecerea nu se face în mod radical. Retragerea înspre eu, înspre *ego*, ce rezultă din această transformare socială și culturală, duce la verificarea în fapt a unei puternice intuiții a lui Durkheim,

[6] După formula lui Claude Lévi–Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 285.

[7] Despre importanța individuației în creștinism, vezi Marcel Mauss, *La notion de personne*, în *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

conform cărcia, pentru a distinge un subiect de altul, „este necesar un factor de individuație. Trupul joacă acest rol"[8].

Dar această noțiune de persoană cristalizată în jurul eului, adică individul, constituie ea însăşi o apariție recentă în cadrul istoriei lumii occidentale. Se impun aici cîteva reflecții pentru a arăta solidaritatea dintre concepțiile moderne asupra persoanei şi cele care, ca o consecință, atribuie corpului un sens şi un statut. Devine imediat foarte important de subliniat drumul diferențiat al individualismului în cadrul diverselor grupuri sociale. Deja, în *Despre sinucidere*, E. Durkheim arată că autonomia actorului în privința opțiunilor nu e aceeaşi, în funcție de mediul social şi cultural în care acesta se înrădăcinează. În anumite regiuni din Franța, de exemplu, dimensiunea comunitară nu a dispărut cu totul, ea se verifică tocmai în supraviețuirea şi intensitatea anumitor concepții asupra corpului, puse în joc de tradițiile populare de vindecare, unde tutela simbolică a cosmosului, a naturii, este încă reperabilă. Ea se confirmă, în aceste regiuni, şi prin neîncrederea față de o medicină tributară unei concepții individualiste asupra corpului. Vom reveni la acest subiect în continuare[9].

Noțiunea de individualism, care serveşte drept bază acestei argumentări, este, în ochii noştri, mai mult o tendință dominantă decît o realitate intrinsecă a societăților occidentale. În schimb, această viziune asupra lumii plasează în centrul său individul (*ego cogito* cartezian) ce se află la originea concepțiilor noastre dominante asupra corpului[10].

---

[8] Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 386 sq. [ed. rom. : Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, Iaşi, Editura Polirom, 1995, pp. 249 sq.]. Emile Durkheim găseşte, de altfel, aici principiul individuației prin materia care, în tradiția creştină, trimite la Toma d'Aquino.

[9] Se vede, de exemplu în vrăjitorie, cum granițele subiectului depăşesc limitele propriului corp, pentru a-i îngloba familia, bunurile, ca într-o întrepătrundere tipică structurării comunitare, unde omul nu este unul (*indivis*), ci un–om–în–relație sau mai degrabă o țesătură de relații.

[10] Orice domeniu conceptual, indiferent de obiectul său, conține o anumită viziune asupra lumii şi atribuie omului (chiar dacă numai în negativ) o anumită poziție, mai ales la nivelul practicilor pe care le susține. E ceea ce permite să se spună că anumite concepții (medicina, de exemplu) cuprind un important coeficient de individualism.

O nuvelă de V. S. Naipaul[11] ilustrează pe scurt, dar extrem de semnificativ, cuvintele bătrînului canac interogat de Maurice Leenhardt. În cîteva luni de şedere în Statele Unite, un servitor din Bombay va trăi procesul de „individuaţie“ şi se va descoperi posesorul unui chip, apoi al unui corp. La Bombay, acest om trăia în umbra stăpînului său, un funcţionar din guvern. Seara el se întîlneşte cu prietenii, ceilalţi servitori de pe stradă. Soţia şi copiii îi sînt departe, îi vede rar. Într-o bună zi, stăpînul său e numit într-un post la Washington. După cîteva dificultăţi, acesta obţine de la guvern aprobarea ca servitorul să-l urmeze. Călătoria cu avionul îl confruntă cu o primă experienţă interculturală. Hainele sale sărăcăcioase atrag atenţia şi se vede expediat în fundul avionului. Îşi prepară un amestec de betel, dar se vede obligat să-l înghită pentru a nu scuipa pe mochetă sau pe scaune. Se foloseşte de toaletă urcînd pe scoică şi murdăreşte cabina etc. Trăia la Bombay într-un dulap din casa stăpînului ; la Washington i se acordă acelaşi spaţiu.

La început, nu se schimbă nimic în relaţia de supunere faţă de stăpîn. Oraşul îl terorizează, dar face timid primii paşi şi sfîrşeşte prin a prinde curaj. Cu tutunul adus din Bombay, pe care îl vinde unor hippies, îşi cumpără un costum. Şi pentru prima oară îi ascunde ceva stăpînului său. Îşi descoperă într-o zi, cu stupoare, chipul în oglindă : „Aveam să mă privesc acum în oglinda din baie, doar pentru a-mi studia chipul. În prezent aproape nu pot să cred asta, dar la Bombay putea trece o săptămînă sau chiar o lună fără să mă privesc în oglindă. Şi cînd mă priveam, nu era ca să văd cu ce semăn, ci ca să fiu sigur că frizerul nu m-a tuns prea scurt sau ca să urmăresc un coş pe cale să apară. Aici, încet–încet, am făcut o descoperire : am un chip plăcut, nu m-am văzut niciodată astfel, m-am văzut mai degrabă comun, cu trăsături ce nu serveau decît ca să mă identifice“ (p. 42). În acelaşi timp cu descoperirea de sine ca individ, omul îşi descoperă chipul, semn al singularităţii sale, şi corpul, obiect al unei posesiuni. Naşterea individualismului occidental a coincis cu promovarea chipului.

[11] V. S. Naipaul, *Un parmi d'autres*, în *Dis-moi qui tuer*, Paris, Albin Michel (trad. Annie Saumart), 1983, p. 42.

Treptat, el înțelege tot mai bine „sforăriile" societății americane. Într-o zi, semn al eliberării progresive de *einstellung* din societatea sa, are o aventură amoroasă cu o femeie de serviciu din clădirea unde locuieşte. Ruşinat de fapta sa, aflat încă pe linia de trecere, se purifică şi se roagă ore în şir. Curînd, îşi părăseşte stăpînul fără a-l preveni şi lucrează într-un restaurant. Trec luni în care îşi desăvîrşeşte procesul de individuație, parcurs fără voia sa. Se căsătoreşte atunci cu femeia de serviciu şi devine, din acest motiv, un cetățean american din ce în ce mai integrat într-un mod de viață care i s-a părut atît de insolit în prima perioadă a şederii sale. Sînt semnificative ultimele rînduri din text, cele care încheie povestea acestui om, descoperirea faptului că are un corp şi închiderea în acesta, care pune capăt sentimentului avut înainte de plecarea în Statele Unite, de a se confunda cu lumea, de a fi alcătuit din aceleaşi materii. „În trecut, scrie omul, eram contopit cu apa marelui fluviu, nu eram niciodată singur, cu o viață proprie, dar m-am contemplat într-o oglindă şi am hotărît să fiu liber. Singurul avantaj al acestei libertăți a fost de a mă face să descopăr că am un corp, că trebuie, un număr de ani, să hrănesc şi să îmbrac acest corp. Şi apoi totul se va termina" (p. 68). Dacă existența se reduce la a avea un corp asemenea unui atribut, atunci, într-adevăr, moartea însăşi nu mai are sens ; ea nu reprezintă decît dispariția unui bun, adică foarte puțin.

Polisemia corpului

De la o societate la alta, se succed imagini care încearcă să reducă din punct de vedere cultural misterul corpului. O mulțime de imagini insolite conturează prezența punctată a unui obiect fugar, insesizabil şi totuşi, în aparență, incontestabil[12]. Formula cuvîntului corp ca fragment oarecum autonom al omului, al cărui chip îl poartă, presupune o distincție străină multor comunități umane. În societățile tradiționale, cu

[12] Vezi David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, „Que sais-je?", 1992 (ediția a 3-a revizuită, 1996).

componentă holistă, comunitară, unde individul e imposibil de zărit, corpul nu constituie obiectul unei sciziuni, iar omul se contopeşte cu cosmosul, cu natura, cu comunitatea. În aceste societăţi, reprezentările corpului sînt, de fapt, reprezentări ale omului, ale persoanei. Imaginea corpului e o imagine a sinelui, alimentată de materiile prime ce compun natura, cosmosul într-un fel de indistincţie. Aceste concepţii impun sentimentul unei înrudiri, al unei participări active a omului la totalitatea vieţii şi mai găsim, de altfel, urme active ale acestor reprezentări în tradiţiile populare de vindecare (cap. 4 : *Astăzi corpul*). Uneori, o limbă continuă să ascundă rădăcini precise ce unesc microcosmosul corpului cu elementele din natură, în timp ce tradiţiile populare încă vii nu mai reţin în credinţele lor decît o parte din aceste corespondenţe. *Euskara*, limba bască, una dintre cele mai vechi limbi indo–europene, datînd, fără îndoială, de mai bine de cinci mii de ani, dovedeşte afirmaţia de mai sus. Cinci categorii ce corespund elementelor naturii la vechii basci, cinci divinităţi de asemenea atestate de antropologia şi istoria poporului basc ordonează componentele persoanei umane : pămîntul, apa, aerul, lemnul, focul. Aceste cinci principii ale cosmogoniei dau cinci rădăcini lexicale, care generează un întreg vocabular anatomic ce înscrie în venele limbii corespondenţa între corpul omenesc şi cosmos[13].

Corpul ca element izolabil al omului, căruia îi împrumută chipul său, nu poate fi conceput decît în structurile sociale de tip individualist, unde oamenii sînt despărţiţi unii de alţii, relativ autonomi în iniţiativele lor, în valorile lor. Corpul funcţionează ca o frontieră ce delimitează în faţa celorlalţi prezenţa subiectului. El este factor de individuaţie. Vocabularul anatomic strict independent de oricare altă referinţă marchează şi întreruperea solidarităţii cu cosmosul. În societăţile de tip comunitar, unde semnificaţia existenţei omului marchează o fidelitate faţă de grup, de cosmos, de natură, corpul nu există ca element de individuaţie pentru

[13] Pe această temă, Dominique Peillen, *Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque*, în *Le corps humain, nature, culture et surnaturel*, al 100-lea Congres naţional al Societăţilor savante, Montpellier, 1985. Un exemplu de acelaşi tip, Michèle Therrien, *Le corps Inuit (Quebec Arctique)*, Paris, SELAF/PUB, 1987 ; vezi şi tradiţiile buddhiste, hinduiste etc.

că individul însuşi nu se distinge de grup, cel mult reprezintă o singularitate în armonia diferenţială a grupului. Invers, izolarea corpului în sînul societăţilor occidentale (cf. *infra*) dovedeşte existenţa unei structuri sociale unde omul e rupt de cosmos, rupt de alţii şi rupt de sine însuşi. Factor de individuaţie în plan social, în planul reprezentărilor, corpul se disociază de subiect şi e perceput ca fiind unul din atributele sale. Societăţile occidentale au făcut din corp un bun, mai degrabă decît o sursă identitară. Distincţia dintre corp şi prezenţa umană constituie moştenirea istorică a retragerii în concepţia despre persoană, a componentei comunitare şi cosmice şi efectul rupturii operate în omul însuşi. Corpul din modernitate, cel ce rezultă din reculul tradiţiilor populare şi din apariţia individualismului occidental, marchează frontiera dintre un individ şi altul, închiderea subiectului în el însuşi.

Specificitatea vocabularului anatomic şi fiziologic, care nu găseşte nici o referinţă, nici o rădăcină în afara sferei sale, spre deosebire de cele cîteva exemple citate anterior, traduce şi ruptura ontologică dintre cosmos şi corpul uman. Şi unul şi celălalt sînt plasate într-o exterioritate radicală. Dificultăţile epistemologice ridicate de corp în faţa tentativelor de elucidare ale ştiinţelor sociale sînt multiple, acestea presupun adesea un obiect ce nu există decît în imaginaţia cercetătorului. Moştenire a unui dualism care disociază omul de corpul său. Ambiguitatea din jurul noţiunii de corp e o consecinţă a ambiguităţii din jurul încarnării omului : faptul de a fi şi de a avea un corp.

Antropologia biblică ignoră şi ea noţiunea unui corp izolat de om. Foarte îndepărtată de gîndirea platoniciană sau orfică, ea nu priveşte condiţia umană sub forma unei căderi în corp, a unei ensomatoze. Dualismul tipic unei *épistémè* occidentale nu se lasă descoperit aici... „Ebraica, spune Claude Tresmontant, este o limbă concretă, care numeşte doar ceea ce există. Astfel, ea nu are cuvînt pentru a semnifica «materia», nu mai mult decît pentru «corp», întrucît aceste concepte nu vizează realităţi empirice, spre deosebire de ceea ce vechile noastre obiceiuri dualiste şi carteziene ne fac să credem. Nimeni nu a văzut niciodată «materie», nici «corp», în sensul dat de dualismul substanţial."[14] În

[14] Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, 1953, p. 53.

universul biblic, omul este un corp, iar corpul său nu e altceva decît el însuşi. Actul în sine de a cunoaşte nu constituie realitatea unei inteligenţe rupte de corp[15]. Pentru această antropologie, omul e o creatură a lui Dumnezeu, la fel ca ansamblul lumii : ruptura dintre om şi corpul său, aşa cum există în tradiţia platoniciană sau orfică[16], constituie pentru ea un non–sens. Lumea a fost creată prin cuvînt, „prin gura lui Yhwh, cerurile au fost făcute, iar prin suflul gurii sale, întreaga lui armată..., căci a spus şi totul s-a făcut ; el a poruncit şi totul a existat" (p. 33). Materia constituie o emanaţie a cuvîntului, ea nu e încremenită, moartă, divizată, nesolidară cu celelalte forme de viaţă. Nu este nedemnă, ca în dualism. Încarnarea reprezintă realitatea omului, nu fără artefact. „Nu percep un «corp», care ar conţine un «suflet» ; percep imediat un suflet viu, cu toată bogăţia inteligibilităţii sale, pe care o descifrez în sensibilul ce mi-e dat. Acest suflet e pentru mine vizibil şi sensibil, pentru că se află în lume, pentru că a asimilat elementele care l-au hrănit, pe care le-a integrat şi care îl fac să fie trup. Esenţa acestui trup care e omul este sufletul. Dacă se ia sufletul, nu rămîne nimic, nu rămîne un «corp». Nu rămîne nimic, dacă nu praful lumii. De aceea, ebraica foloseşte pentru a desemna omul viu fie termenul «suflet», fie «trup», care vizează o singură şi aceeaşi realitate, omul ce trăieşte în lume" (pp. 95–96).

De altfel, cuvîntul corp poate exista astfel în numeroase societăţi africane, dar poate desemna, de la un loc la altul, noţiuni foarte diferite. În societăţile rurale africane, persoana nu este limitată de conturul corpului său, închisă în sine. Pielea sa şi consistenţa trupului său nu constituie graniţa individualităţii sale. Ceea ce înţelegem prin persoană e conceput în societăţile africane sub o formă complexă, plurală. Opoziţia esenţială se află în structura holistă a acestor societăţi, unde omul nu este un

[15] Claude Tresmontant, *ibid.*

[16] În acelaşi fel la canaci, cunoaşterea este o modalitate fizică de apropriere şi nu un act pur intelectual. Astfel, Maurice Leenhardt observă că obiceiul melanezian de a consulta pe cineva se foloseşte de întrebarea „care ţi-e stomacul?" Un canac cu vagi cunoştinţe de franceză, întrebat în legătură cu părerea cuiva despre satul său, răspunde : „Eu nu cunosc stomacul pentru ea". Cunoaşterea melaneziană e corporală, nu se face prin spirit, printr-un eu ontologic distinct, mai exact cunoaşterea canacă este existenţială.

individ (adică indivizibil şi distinct), ci un nod de relaţii. Omul e contopit într-o comunitate de destin, unde relieful său personal nu reprezintă indiciul unei individualităţi, ci o diferenţă favorabilă pentru complementarităţile necesare vieţii colective, un motiv singular în armonia diferenţială a grupului. Identitatea personală a africanului nu se opreşte la corp, acesta nu-l separă de grup, ci, dimpotrivă, îl include. „Nu e vorba că etnologii neagă diversitatea indivizilor înecîndu-i pe toţi într-o comunitate primară, ce ar constitui singura realitate adevărată, notează Roger Bastide, el recunoaşte că există oameni timizi şi oameni îndrăzneţi, oameni cruzi şi persoane amabile, dar aceste caractere se organizează în acelaşi univers, constituie unitatea ultimă a lucrurilor, care e unitatea unei ordini. O ordine în care persoana dispare în spatele personajului, deoarece el este cel ce se stabileşte între «statute» diferenţiale şi nu este cel al complementarităţii contingente de temperamente multiple.“[17] Omul african tradiţional se scufundă în cosmos, în comunitatea sa, el ţine de strămoşii săi, de propriul univers ecologic şi toate acestea în străfundurile fiinţei sale[18]. Rămîne un fel de intensitate, conectată la diferite niveluri de relaţii. Din această reţea de schimburi îşi obţine el principiul existenţei.

În societăţile occidentale de tip individualist, funcţia corpului este de a întrerupe energia socială ; în societăţile tradiţionale, corpul, dimpotrivă, unifică energia comunitară. Prin corp, fiinţa umană se află în comunicare cu diferitele cîmpuri simbolice care dau sens existenţei colective. Dar „corpul“ nu e persoana, căci alte principii stau la baza acesteia. Astfel, la populaţia dogon[19], unde persoana e constituită prin articularea de planuri diferite, incluzînd în mod foarte singular ceea ce occidentalul are obiceiul de a numi corp. La populaţia dogon, persoana este compusă :

---

[17] Roger Bastide, *Le principe d'individuation*, în *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, 1973, p. 36.

[18] Vezi, de exemplu, Louis–Vincent Thomas, *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle*, în *La notion de personne en Afrique noire*, *op. cit.*, p. 387.

[19] Ne bazăm aici pe cartea clasică Geneviève Calamé–Griaule, *Ethnologie et langue, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 32 sq. ; Germaine Diéterlen, *L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon*, în *La notion de personne en Afrique noire*, *op. cit.*, pp. 205 sq.

a) Dintr-un corp : partea materială a omului şi „polul de atracţie al principiilor sale spirituale", un „grăunte de univers" ; substanţa sa combină cele patru elemente, ca orice lucru care există : apa (sîngele şi lichidele din corp), pămîntul (scheletul), aerul (suflul vital) şi focul (căldura animală). Corpul şi cosmosul sînt indisolubil legate, constituite din aceleaşi materiale, la scări dimensionale diferite. Corpul nu-şi găseşte deci principiul în el însuşi, ca în anatomia şi fiziologia occidentale ; elementele care îi dau un sens trebuie căutate în altă parte, în participarea omului la jocul lumii şi al comunităţii sale. Omul există ca parte din cosmos, nu prin el însuşi, ca în tradiţia tomistă sau occidentală, unde imanenţa corpului, în măsura în care este materie, stă la baza existenţei subiectului. Anatomia şi fiziologia dogon leagă de asemenea omul de cosmos printr-o ţesătură de corespondenţe.

b) „Opt seminţe simbolice sînt localizate în clavicule. Aceste seminţe simbolice, principalele cereale din regiune, constituie baza alimentaţiei la populaţia dogon, formată în majoritate din agricultori ; acest simbol exprimă «consubstanţialitatea» omului şi a seminţei, fără de care el nu ar putea trăi." (Germaine Calamé–Griaule, p. 34) Copiii primesc la naştere aceleaşi seminţe ca părinţii lor. Bisexualitatea inerentă fiinţei umane este marcată aici prin faptul că, în general, dogonul primeşte în clavicula dreaptă patru seminţe „masculine" de la tatăl său şi de la ascendenţii săi ignatici, iar în clavicula stîngă, patru seminţe „feminine" de la mama sa şi de la ascendenţii săi uterini. Prin aceste seminţe, persoana e marcată în filiaţia grupului şi se înrădăcinează şi în principiul ecologic ce stă la baza vieţii dogon. Seminţele compun un fel de balansier vital, existenţa omului fiind legată de germinarea lor.

c) Forţa vitală (*nàma*), al cărei principiu se află în sînge. Marcel Griaule o defineşte ca pe „o energie activă, impersonală, inconştientă, repartizată în toate animalele, vegetalele, în fiinţele supranaturale, în lucrurile din natură, şi care tinde să persiste în fiinţa sa, suport căruia îi este afectată temporar (fiinţă muritoare) sau etern (fiinţă nemuritoare)"[20]. *Nàma* rezultă din suma de *nàma* date de tată, de mamă şi de strămoşul ce renaşte în el.

[20] Marcel Griaule, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1938, p. 160.

d) Cele opt *kikinu*, principii spirituale ale persoanei, împărţite în două grupuri de cîte patru (masculi sau femele, inteligente sau proaste), gemene două cîte două. Ele contribuie, în funcţie de determinarea lor, la schiţarea psihologiei persoanei, a dispoziţiei sale. Sînt localizate în diverse organe ale corpului, mai pot sta în rezervă în diferite locuri (o mlaştină, un altar, un animal...), în funcţie de momentele psihologice trăite de cei ce le poartă.

Pot fi evocate astfel şi alte reprezentări ale persoanei pe pămîntul african. Dar se presimte deja numărul de percepţii ale „corpului" ce pot fi întîlnite. Definiţia corpului e dată întotdeauna în negativ faţă de cea a persoanei. Nu este deloc o realitate evidentă, o materie incontestabilă : „corpul" nu există decît construit din punct de vedere cultural de către om. E o privire aruncată asupra persoanei de către societăţile umane, care îi cercetează contururile fără a-l distinge, în cea mai mare parte a timpului, de omul pe care-l încarnează. De unde paradoxul societăţilor pentru care „corpul" nu există sau al societăţilor pentru care „corpul" constituie o realitate atît de complexă, încît sfidează înţelegerea occidentalului. La fel, pădurea e evidentă la prima vedere, dar există pădurea indianului şi cea a căutătorului de aur, cea a militarului şi cea a turistului, cea a negustorului de plante medicinale şi cea a ornitologului, cea a copilului şi cea a adultului, cea a fugarului şi cea a călătorului... La fel, corpul nu dobîndeşte sens decît prin privirea culturală a omului.

Înţelegerea relaţiilor dintre corp şi modernitate impune o genealogie, un fel de „istorie a prezentului" (M. Foucault), o revenire asupra noţiunii de corp în *einstellung* occidentală, ca şi o reflecţie asupra noţiunii de persoană, fără de care nu s-ar putea înţelege mizele acestei relaţii. Vom vedea, încetul cu încetul, de-a lungul timpului, cucerind teren o concepţie paradoxală asupra corpului. Pe de o parte, corpul ca suport al individului, frontieră a raportului său cu lumea ; şi, la alt nivel, corpul disociat de om, căruia îi conferă prezenţa sa, şi aceasta prin modelul privilegiat al maşinii. Vom vedea legăturile strînse dintre individualism şi corpul modern.

Capitolul 2

LA SURSELE UNEI REPREZENTĂRI MODERNE A CORPULUI : OMUL DISECAT

Corpul popular

Civilizația medievală şi chiar cea renascentistă este un amestec confuz de tradiții populare locale şi de semnificații creştine. E vorba de un „creştinism folclorizat", după fericita formulă a lui Jean Delumeau, care alimentează relațiile omului cu mediul său social şi natural. O antropologie cosmică structurează cadrele sociale şi culturale. Omul nu se distinge de țesătura comunitară şi cosmică în care e inserat, se contopeşte cu mulțimea semenilor săi, fără ca singularitatea lui să facă din el un individ în sensul modern al termenului. El ia cunoştință de identitatea sa şi de înrădăcinarea sa fizică în interiorul unei rețele înguste de corespondențe.

Pentru ca „individualizarea prin materie", adică prin corp, să funcționeze, pe plan social, trebuie aşteptată dezvoltarea individualismului. Atunci, corpul va fi, efectiv, proprietatea omului, încetînd să mai fie esența sa. Pe planul reprezentărilor, o teorie a corpului ca obiect independent de om, legat totuşi de acesta, găsindu-şi în el propriile resurse (specificitatea vocabularului anatomic şi fiziologic), va dobîndi atunci o importanță socială sporită. Dar în colectivitățile umane de tip tradițional, holist[1], domină un

[1] Adoptăm aici definiția holismului (noțiunea de comunitate este utilizată aici în acelaşi sens structural) dată de Louis Dumont : „o ideologie care pune în valoare totalitatea socială şi neglijează sau subordonează individul uman". Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 263.

fel de identitate de substanță între om și lume, o complicitate fără cusur, în care intervin aceleași componente. La fel cum omul din aceste societăți nu este separabil de corpul său, nici lumea nu e separabilă de om. Despărțirea va fi introdusă de către individualism și cultura savantă.

Pentru a discerne ce reprezentări ale omului (şi ale corpului său) le precedă pe cele care ne caracterizează astăzi, se impune o întoarcere la sărbătoarea populară medievală. Se ştie în ce măsură aceasta se află în centrul socialității, mai ales în secolul al XV-lea. Dar înțelegerea sensului sărbătorii medievale presupune abandonarea semnificațiilor noastre contemporane. Carnavalul şi sărbătorile înrudite : cele ale nebunilor, ale măgarului, ale Inocenților etc., misterele, satirele, farsele, „rîsul pascal", tapajele, aparțin unei regiuni uitate a istoriei.

În sărbătorile Carnavalului, de exemplu, corpurile se amestecă, indistinct, țin de aceeaşi stare a comunității aduse la incandescență... Nimic nu e mai străin acestor festivități decît ideea de spectacol, de îndepărtare şi de apropriere doar prin intermediul privirii. În fervoarea străzii şi a pieței publice, e imposibil să stai deoparte, fiecare om participă la efuziunea colectivă, la adunătura confuză ce rîde de uzanțele şi de preceptele religiei. Principiile cele mai sacre sînt luate în zeflemea de bufoni, de nebuni, de regii Carnavalului ; parodiile, ironiile abundă din toate părțile. Perioada Carnavalului suspendă provizoriu obiceiurile împămîntenite şi le favorizează renaşterea şi regenerarea prin această trecere la paradoxal. Este căutarea unui al doilea suflu, după ce marele rîs din piața publică a purificat spațiul şi oamenii. Carnavalul instituie regula încălcării legilor, duce oamenii la o eliberare de pulsiunile de obicei refulate. *Intervallum mundi*, începerea unui alt timp în timpul oamenilor şi al societăților unde trăiesc ei. Seriozitatea vieții se face țăndări în fața rîsului nestăpînit al colectivității unite în acelaşi sacrificiu ritual al convențiilor. Sărbătoare tipic comunitară unde ansamblul oamenilor tinde provizoriu către comuniune, dincolo de tensiunile oricărei vieți sociale. Trebuie de toate pentru a alcătui o lume : Carnavalul duce această conştiință la un maximum de intensitate. Plăcerile Carnavalului celebrează faptul de a exista, de a trăi împreună, diferiți, chiar inegali, fragili şi puternici totodată, fericiți şi trişti, emoționați şi frivoli, muritori şi nemuritori.

În schimb, sărbătorile oficiale instituite de păturile conducătoare nu se disting de convenţiile obişnuite, nu oferă evadări către o lume integrantă, ci dimpotrivă. Ele se bazează pe separare, ierarhizează actorii, consacră valorile religioase, sociale şi atestă astfel germenele unei individualizări a oamenilor. Carnavalul dezleagă şi confundă, acolo unde sărbătoarea oficială fixează şi distinge. Răsturnările operate de festivităţile Carnavalului, timp de excese şi de risipă, ilustrează sfîrşitul şi renaşterea lumii, noua primăvară a vieţii.

Corpul grotesc al sărbătorilor carnavaleşti se opune în mod radical corpului modern. Este un intermediar între oameni, semnul alianţei. Nu e un corp separat, astfel că noţiunea de „corp grotesc" trebuie să ocolească echivocul. Corpul în societatea medievală şi *a fortiori* în tradiţiile Carnavalului nu se distinge de om, cum se întîmplă, dimpotrivă, cu corpul din modernitate, privit ca factor de individuaţie. Ceea ce refuză cultura populară a Evului Mediu şi a Renaşterii este tocmai principiul individuaţiei, separarea de cosmos, ruperea omului de corpul său. Regresul treptat al rîsului şi al tradiţiilor din piaţa publică marchează apariţia corpului modern ca entitate, ca semn de distincţie al unui om faţă de altul.

Corpul grotesc e format din proeminenţe, din protuberanţe, debordează de vitalitate, se amestecă cu mulţimea, imposibil de separat, deschis, în contact cu cosmosul, nemulţumit de limitele pe care nu încetează să le depăşească. Este un fel de „mare corp popular al speciei" (Bakhtine), un corp veşnic renăscînd : plin de o viaţă ce se naşte sau de o viaţă ce se pierde, pentru a renaşte. „Corpul grotesc, spune Bakhtine, nu e demarcat de restul lumii, nu e închis, terminat, nici desăvîrşit, ci se depăşeşte pe sine, trece dincolo de propriile limite. Accentul se pune pe părţile corpului unde acesta este fie deschis lumii exterioare, fie că se află el însuşi în lume, adică la orificii, la protuberanţe, la toate ramificaţiile şi excrescenţele : gura deschisă, organele genitale, sînii, falusul, pîntecele proeminent, nasul."[2] Adică toate organele care vor fi ale ruşinii în cultura burgheză.

Activităţile în care se complace omul carnavalesc sînt tocmai cele unde se depăşesc limitele, unde corpul debordează, îşi trăieşte în

---

[2] Mikhail Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, col. „Tel", p. 35.

plenitudine expansiunea spre exterior : actul sexual, sarcina, moartea, mîncatul, băutul, satisfacerea nevoilor naturale. Şi toate acestea cu o sete cu atît mai mare cu cît existenţa populară e precară, perioadele de lipsuri frecvente şi îmbătrînirea precoce. E un fel de corp provizoriu, mereu în transfigurare, fără odihnă. Un corp veşnic uimit, ce nu poate decît forfoti, de excese pe care le caută fără a obosi. Există numeroase ilustrări în opera lui Rabelais sau, la un nivel diferit, în cea a lui Cervantes sau a lui Boccaccio. Accentul se pune pe activităţile unui om inseparabil de corpul său, de comunitatea sa şi de cosmos.

Deja în secolul al XVI-lea, în clasele educate ale societăţii, se conturează corpul raţional, care prefigurează reprezentările noastre actuale, marchează graniţa de la un individ la altul, închiderea subiectului. Este un corp neted, moral, fără asperităţi, limitat, reticent la orice eventuală transformare. Un corp izolat, separat de altele în poziţie de exterioritate cu lumea, închis în el însuşi. Organele şi funcţiile carnavaleşti vor fi treptat depreciate, devenind obiecte ale pudorii, personalizate. Sărbătorile vor fi mai ordonate, bazate mai mult pe separare decît pe confuzie[3].

O antropologie cosmică

Carnavalul revelează un regim al corpului care nu se rezumă la subiect, ci îl depăşeşte pentru a-şi lua constituenţii şi energia din lumea dimprejur. Omul, imposibil de distins de înrădăcinarea sa fizică, este perceput prin includerea sa în cadrul forţelor ce controlează universul. Separarea rămîne limitată la noile clase conducătoare pe plan economic şi ideologic, nu şi-a exercitat influenţa în clasele populare, unde persistă o cunoaştere tradiţională. Burghezia şi reformaţii sînt propagatorii cei mai hotărîţi ai unei viziuni asupra lumii pe cale să apară şi care pune în centrul său individul, privind natura cu ochii unei raţionalităţi în devenire.

[3] Despre represiunea festivităţilor populare începînd cu remanierea culturală ce debutează atunci şi dă rezultate începînd cu secolul al XVII-lea şi vizează, sub controlul Bisericii şi al statului, să stigmatizeze cunoaşterea populară, vezi R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion, 1978.

În clasele populare, *persona* rămîne subordonată unei totalităţi sociale şi cosmice, care o depăşeşte. Frontierele trupului nu marchează limitele monadei individuale. O reţea de corespondenţe amestecă într-un destin comun animalele, plantele, omul şi lumea nevăzută. Totul se leagă, totul răsună împreună, nimic nu este indiferent, orice eveniment semnalează ceva. Lévy–Bruhl vorbea altădată, pentru societăţile tradiţionale, de o mentalitate „primitivă“ guvernată de legile participării, legată prin simpatie de toate formele animate sau inerte care există în mediul unde trăieşte omul. E. Cassirer a evocat şi el acest sentiment de continuitate, de „comunitate a tot ce trăieşte“, ce face imposibilă detaşarea unei forme de viaţă de restul lumii.

Prin această reprezentare, diversificată la nesfîrşit în formele sale culturale, dar care lasă să i se vadă cu uşurinţă structura antropologică, nu există nici o ruptură calitativă între trupul omului şi trupul lumii. Principiul fiziologiei umane e conţinut în cosmologie. Corpul uman este, în tradiţiile populare, vectorul unei includeri, nu motivul unei excluderi (în sensul în care corpul va defini individul şi îl va separa de ceilalţi, dar şi de lume) ; el leagă omul de toate energiile vizibile şi invizibile ce parcurg lumea. Corpul nu constituie un univers independent, întors spre sine precum modelul anatomic, codurile de politeţe sau modelul mecanicist. Omul, voinic (în sens simbolic), este un cîmp de forţe, putînd acţiona asupra lumii şi mereu supus influenţei acesteia.

Este ceea ce arată şi vrăjitoria populară : o înscriere a omului într-o ţesătură holistă, unde totul se află în interrelaţie, unde un gest are influenţă asupra cosmosului şi declanşează anumite forţe în mod deliberat (vrăjitoria) sau din neatenţie. În *Les évangiles des quenouilles*, o trecere în revistă a cunoştinţelor tradiţionale feminine, publicată în 1480 la Bruges, se găseşte un repertoar organizat al credinţelor despre boală, viaţa cotidiană, educarea copiilor, leacuri, corpul omenesc etc., ce ilustrează această forţă înconjurătoare care conduce lumea. Datorită unui ansamblu de cunoştinţe tradiţionale, este posibil s-o supui, s-o utilizezi în propriul avantaj sau s-o dezlănţui asupra cuiva cînd vrei să-i faci rău. Să dăm cîteva exemple : „Dacă urinezi între două case sau contra soarelui,

faci boala de ochi numită albeață"[4]. „Pentru ca să nu rămîi înțepenit de cap sau de mijloc, trebuie să nu mănînci cap sau carne de pisică sau de urs." (p. 75) „Cînd urlă cîinii, trebuie să-ți astupi urechile, pentru că aduc vești proaste. Dimpotrivă, trebuie să auzi calul cînd țipă sau nechează." (p. 76) „Cel ce bea apă sfințită duminica la slujbă va alunga diavolul cel rău, care nu se va putea apropia de el la mai mult de șapte picioare toată săptămîna." (p. 78) „Cînd s-a născut un copil, dacă e băiat, trebuie dus la tatăl său și trebuie să i se pună picioarele pe piept, căci astfel copilul nu va avea o moarte urîtă." (p. 106) Fiecare cuvînt din *Les évangiles des quenouilles* evocă o corespondență simbolică ce subordonează strîns toate componentele animale, vegetale, minerale, climaterice sau umane, unor filoane subtile de energie, unor cauzalități singulare, unde se pare că hazardul sau indiferența nu au niciodată posibilitatea să cîștige.

Pe multe pagini frumoase, L. Febvre a evocat, în acest sens, „fluiditatea unei lumi unde nimic nu e strict delimitat, unde ființele însele, pierzîndu-și granițele, își schimbă într-o clipă, fără a provoca altfel obiecții, forma, aspectul, dimensiunea, chiar regnul", ca și cum am spune : și iată atîtea povești despre pietre care prind viață, se mișcă și avansează : iată arborii care învie ; iată animalele ce se comportă, în sfîrșit, ca oamenii și oamenii care se transformă, după bunul lor plac, în animale. Caz tipic, cel al vîrcolacului, al ființei omenești ce se poate găsi în același timp în două locuri distincte, fără ca nimeni să se arate surprins : „într-unul e om, în celălalt, animal"[5].

Privită din punctul de vedere al separării, categoria corpului este o abstracție, un non–sens. Atunci, omul nu poate fi privit izolat de corpul său, nici măcar după moarte. Astfel, se consideră că trupul victimei sîngerează cînd se află în prezența asasinului. Dacă un criminal scapă de justiție în timpul vieții, i se deshumează cadavrul și e supus pedepsei pe care o merita. Lucien Febvre, pentru a-și susține afirmația că semnificația imposibilului nu reprezintă o categorie a mentalității renascentiste, vorbește despre acel decapitat ce-și ia capul în mîini și începe să meargă

[4] *Les évangiles des quenouilles*, traduits et présentés par Jacques Lacarrière, Paris, Imago, 1987.

[5] Lucien Febvre, *François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 404–405.

pe stradă. Toată lumea îl vede : nimeni nu se poate îndoi. Şi aici se observă în ce măsură corpul rămîne solidar cu persoana. De unde abundența de metafore organice pentru desemnarea domeniului social sau a unora dintre elementele sale : corpul social e unitar precum omul. De la unul la celălalt, se întinde *un continuum*, înglobînd condiția umană şi lumea naturală sub auspiciile Revelației.

Se întîmplă totuşi ca unii criminali să fie tăiați bucăți. Dar e vorba aici de oameni care s-au rupt în mod deliberat de legile comunității. Criminalul este un om lipsit de legături sociale, el îşi impune individualitatea împotriva voinței şi valorilor grupului. *Colonia penitenciară* a lui F. Kafka prezintă o parabolă a destinului ce-l aşteaptă în compensația crimei. În această nuvelă, un călător asistă cu oroare la supliciul unui condamnat. Ofițerul vorbeşte despre clemența de care beneficiază condamnații : „Condamnatului i se scrie cu grapa pe trup porunca pe care a încălcat-o“[6]. Acesta este atunci destinul criminalului : disidența sa realizează în miniatură o tăiere în bucăți a corpului social, de aceea e pedepsit metaforic prin tăierea în bucăți a propriului corp. Prin delictele de care s-a făcut vinovat, el şi-a dovedit detaşarea de comunitatea umană. Tortura vizează în el această încălcare a regulilor ce stau la baza pactului social. Nu e lipsit de semnificație faptul că primele cadavre oferite anatomiştilor au fost tocmai cele ale unor condamnați la moarte. Dar, totuşi, tăiat în bucăți de călău sau de scalpelul anatomistului după execuție, omul rămîne întreg din punct de vedere ontologic. Iar Biserica, chiar dacă permite disecția[7] în mod foarte vigilent, are grijă ca omul „disecat“ să aibă parte de o slujbă (la care participă şi anatomistul şi asistentul său) înainte de a fi înmormîntat creştineşte. În ciuda crimelor sale, condamnatul nu încetează să aparțină corpului mistic al Bisericii.

[6] Franz Kafka, *La colonie pénitentiaire* (trad. Alexandre Vialatte), Gallimard, col. „Folio“, p. 16 [ed. rom. : Franz Kafka, *Colonia penitenciară*, trad. Mihai Izbăşescu, Iaşi, Editura Moldova, 1991, p. 99].

[7] Să nu uităm totuşi că mulți anatomişti sau artişti, Vesalius, Michelangelo, Leonardo da Vinci de exemplu, recurgeau la contrabanda cu cadavre, căutînd în cimitire sau în jurul spînzurătorilor pentru a-şi procura corpurile de care aveau nevoie. Cf. David Le Breton, *La chair à vif : usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993.

Aneantizat din punct de vedere social, el rămîne om sub privirea lui Dumnezeu. Ritualul religios nu se adresează unei grămezi de carne dezmembrată, ci unui om, unui membru al *universitas*[8].

Relicvele

Rămăşiţele pămînteşti ale sfinţilor sînt şi ele tăiate în bucăţi, iar relicvele dispersate în toată creştinătatea. Dar în fragmentul de corp sanctificat e celebrată un fel de metonimie a slavei lui Dumnezeu. Relicvele ascund puteri favorabile : vindecarea bolilor, protejarea recoltelor, prevenirea epidemiilor, ocrotirea oamenilor în ceea ce fac etc., dar această putere de intervenţie asupra desfăşurării lucrurilor nu indică decît prezenţa lui Dumnezeu în ele. Organul prelevat din corpul sfîntului sau al sfintei este drumul pămîntesc cel mai scurt către împărăţia cerurilor. În relicve, corpul mistic al Bisericii se face simţit sub o formă tangibilă şi simplă, care răspunde dorinţelor celor mai mulţi oameni. Aceste *memoriae* favorizează o proximitate mai tangibilă a comunităţii cu acela pe care ea îl consideră creatorul său. Ele nu sînt adorate pentru ele însele, tot la fel cum nu sînt nici sfinţii, ale căror destine crude le evocă Jacques de Voragine în *La légende dorée*. Individualitatea sfîntului nu e decît o voce consonantă în concertul laudelor adresate lui Dumnezeu. El nu este un om ce trăieşte pentru sine, existenţa sa e traversată de comunitate. El nu există decît prin ea şi pentru ea. El poate astfel să-şi sacrifice viaţa fără durere. Sfinţii şi relicvele provenind din rămăşiţele lor pămînteşti sînt mijloace de intervenţie, de ajutor, formule de exprimare a credinţei faţă de Dumnezeu, pe care le împărtăşeşte colectivitatea. O urmă de individuaţie în aceste lucruri, fără îndoială, dar profund nuanţată de utilizarea relicvelor[9].

---

[8] Pentru noţiunea de *universitas*, vezi Pierre Michaud–Quentin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, Vrin, 1970, mai ales pp. 11–57.

[9] Despre relicve, vezi Nicole Hermann–Mascard, *Les reliques des saints : la formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975. Să-l amintim aici simbolic pe Sfîntul Pavel : „Căci precum trupul unul este, şi are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sînt un trup, aşa şi Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup" (I Cor. 12, 12).

Uneori corpul dezmembrat al sfîntului nu-şi mai dezvăluie esenţa metafizică de templu al Sfîntului Duh sub forma metaforei. Astfel, Piero Camporesi evocă, nu fără umor, dezmembrarea meticuloasă de care beneficiază în 1308 sora Chiara de Monfalco, moartă în miros de sfinţenie la mănăstirea augustinilor. Diferitele viscere sînt aranjate cu grijă într-un vas de pămînt, în vreme ce inima e pusă deoparte. Măicuţele, care fac ele însele toată această aranjare singulară, pentru a nu lăsa un bărbat să atingă un trup rămas virgin, admiră inima atît de plină de dragoste pentru Dumnezeu. Şi unele îşi amintesc atunci că au auzit-o adesea pe sora lor spunîndu-le că îl are pe „Isus Hristos crucificat în inimă". Cedînd unei intuiţii, ele împlîntă o lamă în inima preafericitei şi descoperă cu emoţie forma Crucii desenată de nervi. O cercetare mai minuţioasă permite descoperirea altui nerv ce reprezenta biciul cu care a fost bătut Hristos. Miracolul nu se opreşte aici. În faţa unei adunări de teologi, de judecători, de doctori şi de călugări convocaţi cu această ocazie, inima inepuizabilă a sorei Chiara dezvăluie, în faţa ochilor uimiţi ai martorilor, obiectele Patimii, precum „coloana, coroana de spini, cele trei cuie, lancea şi prăjina cu buretele, reprezentate atît de viu, încît Berangario, atingînd vîrful lăncii şi al celor trei cuie s-a ars, de parcă ar fi fost cu adevărat de foc"[10]. Relicva desprinsă din sfînt nu reprezintă semnul unei divizări a unităţii subiectului, ea nu singularizează corpul. Ea este o metonimie, încarnează, în stil propriu, „corpul mistic al Bisericii", unde toţi se confundă, în ciuda diferenţelor dintre ei. În acest sens, dezmembrarea rămăşitelor sfîntului nu traduce reducerea sa la un corp. Organul sustras semnifică persoana sfîntului, atestă mereu acţiunile sale trecute. Ne aflăm la antipodul disecţiilor operate de primii anatomişti pentru a cunoaşte interiorul invizibil al corpului uman (de această dată, detaşat de subiectul încarnat), pentru care identitatea subiectului contează prea puţin.

Corpul de neatins

Într-o lume aflată sub semnul transcendenţei creştine şi în care tradiţiile populare îşi menţin încă înrădăcinarea socială, omul (imposibil de deosebit

[10] Cf. Piero Camporesi, *La chair impassible*, Flammarion, 1986, pp. 7 sq.

de corpul său) este o cifră a cosmosului, iar a lua sînge, chiar dacă numai pentru a vindeca, înseamnă a distruge alianța, a încălca un tabu.

În articolul său despre meseriile licite şi ilicite din Evul Mediu, Jacques Le Goff subliniază oprobriul ce-i lega pe chirurg, bărbier, măcelar şi călău[11]. Asociere echivocă, prin care se atestă că, multă vreme, cei ce îngrijesc încălcînd limitele corpului nu se bucură de prea mult respect. Ca orice om pe care statutul său social îl pune în mod regulat în prezența unui tabu, chirurgii sînt personaje suspecte, îngrijorătoare, în ochii contemporanilor. Conciliul de la Tours din 1163 interzice medicilor monastici să ia sînge. Profesiunea medicală se schimbă în secolul al XII-lea[12], despărțindu-se în diferite categorii : cea a medicilor universitari, călugări mai abili în speculații decît în eficiență terapeutică. Ei nu intervin decît pentru bolile „externe“, fără a atinge corpul bolnavului. Categoria chirurgilor, care încep cu adevărat să se organizeze la sfîrşitul secolului al XIII-lea şi acționează la nivelul interiorului corpului, mergînd dincolo de tabu-ul sîngelui. Sînt adesea laici, disprețuiți de medici, din cauza ignorării ştiinței scolastice. Ambroise Paré, maestru chirurg care descoperă ligatura arterelor pentru evitarea hemoragiilor, salvînd astfel nenumărate vieți, este ridiculizat de casta medicilor călugări fiindcă nu cunoaşte latina. La sfîrşitul vieții sale, doar metodele încep să-i fie aplicate, Facultatea de medicină opunîndu-se încă retipăririi operei sale. Contează mai puțin pentru medic îngrijirea şi vindecarea bolnavilor decît cunoaşterea latinei. Şi, în sfîrşit, categoria bărbierilor, rivali ai chirurgilor, ce trebuiau să cunoască utilizarea pieptenelui şi a briciului, dar şi diferitele puncte de sîngerare. Medicul ocupă poziția, în toate privințele privilegiată, a celui ce se presupune că ştie, dar care nu se contaminează cu impuritatea sîngelui şi disprețuieşte corvezile înjositoare. Statutul celor trei profesiuni se defineşte începînd cu secolul al XIII-lea. Ierarhie subtilă care face

[11] Cf. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 93 [ed. rom. : Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, trad. Maria Carpov, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, vol. 1, pp. 150 sq.] ; Marie–Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 119 sq.

[12] Vezi, de exemplu, Danièle Jacquard, *Le milieu médical du XII^e au XV^e siècle*, Genève, Droz, 1981.

din cea mai mare distanţă pînă la bolnav şi la corp, însemnul poziţiei sociale celei mai dorite şi mai prestigioase. Într-adevăr, îndepărtarea de corp e cea care stabileşte statutul acestor perspective diferite asupra omului bolnav. Mişcarea epistemologică şi ontologică, care ajunge la inventarea corpului, este în desfăşurare.

Naşterea individului

Ascensiunea individualismului occidental va face, treptat–treptat, să se ajungă la distincţia dualistă între om şi corpul său, nu dintr-o perspectivă direct religioasă, ci pe plan profan. Trebuie să ne punem întrebări acum privind legătura socială între individ şi corp, pentru a afla sursele reprezentării moderne a corpului.

Premisele apariţiei individului pe o scară socială semnificativă sînt reperabile în mozaicul italian din *Trecento* şi *Quattrocento*, cînd comerţul şi băncile joacă un rol economic şi social de o mare importanţă. Negustorul este prototipul individului modern, omul ale cărui ambiţii depăşesc cadrele stabilite, omul cosmopolit prin excelenţă, care face din propriul interes mobilul acţiunilor sale, chiar şi în detrimentul „binelui general". Biserica nu se lasă indusă în eroare, încercînd să se opună influenţei sale crescînde, înainte de a ceda teren, pe măsură ce nevoia socială de comerţ devine mai pregnantă. În ciuda anumitor lacune, J. Burckhardt vorbeşte despre apariţia acestei noţiuni noi de individ, care reprezintă, pentru unele straturi sociale privilegiate pe plan economic şi politic, începutul unei slăbiri a *continuum*-ului valorilor şi legăturilor dintre actori. În sînul acestor grupuri, individul tinde să devină centrul autonom al opţiunilor şi al valorilor sale. El nu mai este animat de grija faţă de comunitate şi de respectarea tradiţiilor. Desigur, această conştientizare, care acordă omului o marjă de acţiune aproape nelimitată, nu atinge decît o fracţiune a colectivităţii, în mod esenţial oamenii din oraşe, negustorii, bancherii. Precaritatea puterii politice în aceste state italiene îl face, de asemenea, pe prinţ să-şi dezvolte un spirit al calculului, al insensibilităţii, al ambiţiei, al voluntarismului de natură să-i pună în lumină individualitatea. Louis Dumont subliniază pe bună dreptate că gîndirea

lui Machiavelli, expresie politică a acestui individualism pe cale de apariție, marchează o „eliberare a rețelei holiste a scopurilor umane"[13].

Imaginea modernă a singurătății în care omul puterii suferă își manifestă atunci versiunea cea mai pregnantă în teama și neîncrederea nutrite în orice clipă de prinț față de năzuințele personale ale semenilor săi[14]. La umbra suveranului, sub protecția sa, apare o altă mare figură a individualismului născînd, cea a artistului. Sentimentul de a aparține lumii și nu doar comunității de origine se intensifică prin situația de exil în care se află mii de oameni datorită vicisitudinilor politice sau economice ale diferitelor state. Impunătoare colonii de exilați se creează în orașele italiene, cea a florentinilor la Ferrara, de exemplu. Departe de a se abandona în voia tristeții, acești oameni îndepărtați de orașele lor natale, de familiile lor, își dezvoltă sentimentul nou al apartenenței la o lume mai mare. Spațiul comunitar a devenit prea strîmt în ochii lor pentru a pretinde că le închide ambițiile în limitele sale. Unica frontieră admisă de acești oameni ai Renașterii este cea a lumii. Sînt deja indivizi, chiar dacă ei continuă, în multe privințe, să aparțină unei societăți în care legăturile comunitare rămîn puternice. Au dobîndit un grad de libertate față de legăturile anterioare, ce înainte era de neconceput.

Divina Comedie a lui Dante este contemporană cu această slăbire încă imperceptibilă a cîmpului social, care acordă în mod cumpătat unor mii de oameni sentimentul de a fi cetățean al lumii mai degrabă decît al unui oraș sau al unei regiuni. Aventura lui Vergiliu în infern este cea a unui individ, ea anunță deja punerea în valoare a poetului, a artistului. Această mare operă e scrisă în limba vulgară, ca pentru a spori exilul interior al lui Dante, constrîns să trăiască în afara Florenței. Dar, în ciuda necazului său, acesta poate spune cu exaltare : „Patria mea este lumea în general". Dumnezeul revelației, comunitatea, tradițiile locale devin referințe formale, ele nu ordonează în mod decisiv valorile și acțiunile unui om eliberat tot mai mult de *universitas*. *Uomo universale* începe să caute în convingerile sale personale orientarea relativă a acțiunilor sale asupra lumii. El își

[13] Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 79.

[14] Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, vol. 1, Paris, Denoël, col. „Médiation", p. 9.

presimte importanța socială : nu mai sînt căile obscure ale providenței cele care pot decide legat de viața sa sau de cea a societății, el ştie de acum că singur îşi fabrică destinul şi că decide forma şi sensul ce le poate lua societatea unde trăieşte. Eliberarea de religios duce la conştiința responsabilității personale, curînd va duce la eliberarea de politic o dată cu apariția democrației.

Inventarea chipului

Geografia chipului se transformă. Gura încetează să mai fie căscată, gurmandă, loc al apetitului nestăvilit sau al strigătelor din piața publică, ea devine acum tributară unei semnificații psihologice, la fel de expresivă ca şi celelalte părți ale feței. Adevăr unic al unui om unic, epifanie a subiectului, a *ego cogito*. Corpul din modernitate încetează să privilegieze gura, organ al avidității, al contactului cu ceilalți prin vorbire, strigăt sau cîntec, prin băutură sau hrană. Incandescența socială a carnavalului şi a sărbătorilor populare devine mai rară. Axiologia corporală se modifică. Ochii sînt organele beneficiare ale influenței crescînde a „culturii savante". Orice interes al chipului se concentrează în ei. Privirea, cu semnificație minoră pentru oamenii din Evul Mediu şi chiar din Renaştere, dobîndeşte o soartă mai importantă în secolele ce vin. Semnificație a distanței, a devenit semnificația cheie a modernității, pentru că autorizează comunicarea, păstrînd atitudinea rezervată a interlocutorilor.

În secolul al XV-lea, portretul individual devine în mod semnificativ una dintre primele surse de inspirație ale picturii, răsturnînd în cîteva decenii tendința bine stabilită pînă atunci de a nu reprezenta persoana umană fără a recurge la o figură religioasă. Înfloririi creştinismului îi corespunde o respingere a portretului[15], legată de teama că surprinderea imaginii omului să nu fie cea a omului însuşi. Portretul nu e perceput ca un semn, ca o privire, ci ca o realitate ce expune persoana. La începutul Evului Mediu, doar înalții demnitari ai Bisericii sau ai Regatului lasă portrete

[15] Dar acestea erau pe atunci foarte stilizate, fără marcă reală de individuație.

ale persoanelor lor, dar protejate de vrăjitorii prin consonanța religioasă a scenelor unde apar, înconjurați de personaje celeste. Exemplul Papei face ca donatori bogați să dorească a li se introduce imaginea în operele religioase (fresce, manuscrise, apoi spatele altarelor), la a căror realizare contribuie cu generozitate. Donația la adăpostul unui sfînt patronaj îi permite donatorului să-și asigure propria perenitate, amestecîndu-și prezența cu aceea a unor înalte personaje ale istoriei creștine. În secolul al XIV-lea, alte suporturi primesc portretele : spatele altarelor, fațadele hotelurilor și primele picturi de șevalet. În spatele altarelor, donatorul e cel mai adesea reprezentat în compania sfinților, dar uneori, și mai ales pe părțile exterioare, se întîmplă să fie reprezentat izolat. În special cu Jan Van Eyck afiliația neapărat religioasă a prezenței donatorului se estompează. *Fecioara cancelarului Rolin* (circa 1435) pune față în față, ca într-o discuție cordială între soți, Fecioara și donatorul. Topografia pînzei nu distinge Fecioara de omul profan : spațiul împărțit este egal pentru cei doi interlocutori. *Portretul familiei Arnolfini* (1434) celebrează fără consonanță direct religioasă intimitatea casnică a doi soți. La picioarele lor stă întins un cățel, care amplifică dimensiunea personală a scenei. Are loc o alunecare de la celebrarea religioasă înspre celebrarea profanului. Către 1380, totuși, Girard d'Orléans a deschis drumul, semnînd unul dintre primele tablouri de șevalet unde figura doar profilul lui Ioan cel Bun.

În secolul al XV-lea, portretul individual, detașat de orice referință religioasă, ia avînt în pictură, la Florența ca și la Veneția, în Flandra ca și în Germania. Portretul devine tablou prin el însuși, suport al unei memorii, al unei celebrări personale fără altă justificare. Preocuparea față de portret și deci, în mod esențial, față de chip, va primi o importanță tot mai mare de-a lungul secolelor (fotografia înlocuind pictura : astfel, numărul actelor de identitate, fiecare purtînd o fotografie, de care dispunem astăzi. Individuația prin corp rafinîndu-se aici prin individuația prin chip).

Pentru a înțelege toate acestea, trebuie amintit că fața este partea cea mai individualizată, cea mai singularizată a corpului. Chipul reprezintă cifrul persoanei, de unde utilizarea sa socială într-o societate în care individul începe, încet, să se afirme. Promovarea istorică a individului o

marchează paralel pe cea a corpului şi mai ales pe cea a chipului. Individul nu mai este *membrul* nedetaşabil de comunitate, de corpul social, el devine un corp prin el însuşi. Noua preocupare faţă de importanţa individului duce la dezvoltarea unei arte centrate direct pe persoană şi la rafinarea reprezentării trăsăturilor, o preocupare faţă de singularitatea subiectului, pe care secolele precedente o ignoraseră din punct de vedere social. Individualismul marchează apariţia omului închis în corpul său, marchează diferenţa sa, şi toate acestea în epifania chipului[16].

Ascensiunea individualismului

Corolar al acestei dezvoltări a individualismului în Europa occidentală, gloria atinge tot mai mulţi oameni : poeţii se bucură în timpul vieţii de un considerabil renume. Dante sau Petrarca ilustrează acest lucru. Altă trăsătură revelatoare, apariţia semnăturii pe operele pictorilor. Creatorii din Evul Mediu rămîn în anonimat, contopiţi în comunitatea oamenilor, cum sînt constructorii de catedrale. În schimb, artiştii din Renaştere îşi imprimă operele cu sigiliul lor personal. În lucrarea sa *Le grand atelier d'Italie*, André Chastel notează că „în a doua jumătate a secolului al XV-lea, autorul de tablouri tinde să se prezinte pe sine cu mai puţină discreţie decît altădată. Este momentul cînd semnătura începe să fie afişată cum se cuvine, sub formă de *cartellino* (foaie sau plăcuţă prezentînd numele artistului sau alte indicaţii despre execuţia operei). Se mai practică includerea frecventă a portretului autorului în unghiul drept al compoziţiei, cum a făcut Botticelli în *Adoraţia Magilor*, a familiei Medici (circa 1476). Aceste trăsături noi, ce abundă după 1460, dezvăluie aparent o conştiinţă mai clară a personalităţii"[17]. Vasari îi celebrează pe aceşti oameni aduşi dintr-o dată la o recunoaştere socială considerabilă. Artistul nu mai este valul de suprafaţă purtat de spiritualitatea mulţimilor, artizanul anonim ale marilor proiecte colective, el devine un creator

---

[16] Cf. David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.
[17] André Chastel, *Le grand atelier d'Italie (1500–1640)*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 177 sq.

autonom. Noțiunea de artist se încarcă cu o valență socială ce o distinge de celelalte profesiuni.

Orașele italiene din Renaștere se mîndresc că au adăpostit oameni celebri : sfinți, dar și oameni politici, poeți, savanți, filosofi, pictori etc. Compensînd o glorie și ambiții pe care nimic nu le mai oprește, funcționează ironia, ale cărei forme se dezvoltă tot mai mult începînd cu *Quattrocento*[18], formă de compensare, dar și de rezistență a grupului în fața unei autonomizări a indivizilor, care are loc în detrimentul său. Dar ironia nu are nimic comun cu rîsul din cultura populară, de esență comunitară. Ea este, într-o oarecare măsură, o ideologie a chipului, marchează o preocupare față de măsură, presupune distanța individuală. Dimpotrivă, rîsul popular concentrează esența carnavalescă a unui corp ce se desfășoară cu forță în hohote de rîs, nedistinct de om, un corp revărsîndu-se în natură, în cosmos, în mulțime, în exces (cf. *infra*).

Mișcarea de autonomizare relativă a actorilor din anumite grupuri sociale nu încetează să se accentueze pe măsură ce cadrele sociale ale economiei medievale explodează prin proliferarea intereselor personale. Economia medievală se opune, într-adevăr, structural, îmbogățirii unuia în detrimentul celorlalți. Ea se bazează pe măsură, pe preocuparea de a controla cel mai corect sumele alocate în schimbul unui serviciu. Acest *justum pretium* traduce noțiunea de „sacrificiu rezonabil, cerut consumatorului“ (Henri Hauser), suficient pentru ca familia producătorului să-și ducă zilele. Regulile canonice în vigoare interzic împrumutul cu dobîndă. Calvin în 1545 distinge legile cerești de legile omului, pentru a justifica ideea de credit și a da astfel o legitimitate decisivă întreprinderii comerciale sau bancare. În paralel, de altfel, reformații, opunîndu-se instituțiilor ecleziastice, refuzînd autoritatea preotului, fac din religie o problemă de conștiință personală, punînd fiecare om în fața lui Dumnezeu fără alt intermediar, moment important al evoluției individualiste. În acest context, ia avînt capitalismul la sfîrșitul secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea, amplificînd individualismul de-a lungul veacurilor.

---

[18] J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 118 sq.

Corpul, factor de individuaţie

Cu sentimentul nou de a fi individ, de a fi el însuşi, înainte de a fi membrul unei comunităţi, corpul devine frontiera precisă ce marchează diferenţa de la un om la altul. „Factor de individuaţie", el devine ţinta unei intervenţii specifice : cea mai pregantă este cercetarea anatomică prin disecţia operată pe corpul uman. Ţesătura comunitară ce reunea de secole, în ciuda disparităţilor sociale, diferitele ordine ale societăţii sub egida teologiei creştine şi a tradiţiilor populare începe deci să slăbească. Structurarea individualistă îşi face drum încet–încet în universul practicilor şi al mentalităţilor din Renaştere. Limitat, la început şi timp de mai multe secole, la anumite straturi sociale privilegiate, la anumite zone geografice, în esenţă la oraşe…, individul se distinge de semenii săi. În acelaşi timp, reculul, apoi abandonarea viziunii teologice asupra naturii îl determină să considere lumea ce-l înconjoară o formă pură, indiferentă, o formă vidă din punct de vedere ontologic, pe care doar mîna omului are de acum autoritatea s-o modeleze. Această schimbare de distribuire a locului omului în cadrul cosmosului singularizează starturile burgheze. Individuaţia omului merge împreună cu desacralizarea naturii. Într-o asemenea lume a rupturii, corpul devine frontieră de la un om la altul. Pierzîndu-şi înrădăcinarea în comunitatea oamenilor, rupîndu-se de cosmos, omul din straturile cultivate din Renaştere consideră faptul încarnării sale dintr-un unghi contingent. El se descoperă stînjenit de un corp, formă vidă din punct de vedere ontologic, dacă nu depreciată, accidentală, un obstacol în faţa cunoaşterii lumii înconjurătoare (*infra*). Căci vedem acest lucru : corpul reprezintă un rest. Nu mai este semnul prezenţei umane, inseparabil de om, el e forma sa accesorie. Definiţia modernă a corpului presupune că omul e rupt de cosmos, rupt de ceilalţi, rupt de el însuşi, corpul fiind reziduul acestor trei separări.

Omul disecat

Indice fundamental al acestei schimbări de mentalitate care autonomizează individul şi proiectează o lumină aparte asupra corpului

uman, constituirea științei anatomice în Italia din *Quattrocento*, în universitățile din Padova, Veneția, Florența mai ales, marchează o mutație antropologică importantă. O dată cu primele disecții oficiale, la începutul secolului al XV-lea, apoi cu banalizarea relativă a acestei practici în secolele XVI și XVII europene, trăim unul din momentele cheie ale individualismului occidental. În ordinea cunoașterii, distincția între corp și persoana umană traduce simultan o mutație ontologică decisivă. Aceste diferite proceduri duc la inventarea corpului în *épistémè* occidental[19].

Înainte, corpul nu se distinge de subiectul căruia îi împrumută un chip. Omul nu poate fi disociat de corpul său, el nu se supune încă acestui paradox singular de *a avea* un corp. Pe toată durata Evului Mediu, disecțiile sînt interzise, chiar de neimaginat. Efracția instrumentului în corp ar fi o violare a ființei umane, rezultat al creației divine. Ar însemna și atentarea la pielea și la carnea lumii. În universul valorilor medievale și renascentiste, omul se află în contact direct cu universul, el condensează cosmosul. Corpul nu e izolabil de om sau de lume : el este omul și, pe scara sa, este cosmosul. O dată cu anatomiștii și mai ales începînd cu *De corporis humani fabrica* (1543) a lui Vesalius, se naște o distincție implicită în *épistémè* occidental între om și corpul său. Aici își are izvorul dualismul contemporan, care privește, într-un mod tot implicit, corpul în manieră izolată, într-un fel de indiferență față de omul căruia îi împrumută chipul. Corpul nu se mai se asociază cu verbul a fi, ci cu a avea. Dar ambiguitățile presărate în opera lui Vesalius sînt ilustrarea pregnantă a dificultății acestei treceri.

Primele disecții practicate de anatomiști în scopul formării și al cunoașterii dovedesc o schimbare considerabilă în istoria mentalităților occidentale. O dată cu anatomiștii, corpul încetează să se epuizeze în totalitate în semnificația prezenței umane. Corpul intră în imponderabilitate, e disociat de om, e studiat pentru el însuși, ca realitate autonomă. El încetează să mai fie semnul ireductibil al imanenței omului și al ubicuității cosmosului. Dacă definim corpul modern ca pe indicele unei rupturi a omului cu el însuși, al unei rupturi între om și ceilalți și al unei rupturi între

[19] Despre istoria disecției și consecințele sale antropologice, cf. David Le Breton, *La chair à vif..., op. cit.*

om şi cosmos, găsim pentru prima oară aceste diferite momente în întreprinderea iconoclastă a primilor anatomişti şi mai ales începînd cu Vesalius. Totuşi, distincţia operată între prezenţa umană şi corp, acordîndu-i acestuia din urmă privilegiul de a fi interogat din punct de vedere ştiinţific şi în manieră specifică, indiferent de oricare altă referinţă (la om, la natură, la societate...), nu funcţionează decît în perioada sa de început, bîntuit încă multă vreme de reprezentările anterioare, aşa cum ilustrează în mod ciudat planşele din marea operă a lui Vesalius sau cele din numeroasele tratate de anatomie din secolele XVI–XVII. „În principiu, scrie astfel R. Caillois, nu ar trebui să existe imagini mai potrivite a fi strict documentare, căci, în acest domeniu, orice fantezie este vinovată şi periculoasă."[20] Obiectivităţii dorite a figurii anatomice, multă vreme într-adevăr, i se adaugă suplimente provenite dintr-un imaginar frămîntat, chiar torturat.

Disecţia aplicată omului nu este o întreprindere necunoscută înainte de Renaştere. Rareori fără îndoială, dar se pare că anticii o practicau. Galenus a deschis poate cîteva cadavre. Totuşi, Vesalius, ironic, subliniază că rectificările aduse lucrărilor sale printr-o practică mai regulată a anatomiei umane „ne demonstrează clar că n-a făcut niciodată el însuşi disecţia unui cadavru uman încă proaspăt. Indus în eroare de disecţiile sale pe maimuţe (să admitem că le-a considerat cadavre umane deshidratate şi pregătite pentru examinarea oaselor). I s-a întîmplat frecvent să-i taxeze, pe nedrept, de eroare pe vechii medici ce practicaseră disecţia fiinţelor umane. În plus, s-ar putea găsi la el numeroase concluzii greşite în ceea ce priveşte chiar maimuţele"[21]. Pînă în secolul al XVI-lea, cunoştinţele privind interiorul invizibil al corpului sînt furnizate de comentariile din jurul operei lui Galenus. Chiar Vesalius, în ciuda atacurilor de care nu-l cruţă, rămîne, în anumite puncte, influenţat de ilustrul său

[20] Roger Caillois, *Au coeur du fantastique*, în *Cohérences aventureuses*, Gallimard, p. 166.

[21] André Vésale, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud–INSERM, 1987, p. 37. Această mică lucrare bilingvă (latină–franceză) nu reia, din păcate, decît prefaţa lui Vesalius din opera sa. Prefaţă la început pasionantă pentru o istorie a anatomiei şi deci şi despre gîndirea corpului în lumea occidentală.

predecesor. De fapt, tratatele de anatomie anterioare secolului al XVI-lea se bazează mai ales pe anatomia porcină, considerată pe atunci ca puțin diferită din punct de vedere structural de cea a omului. Corpul uman fiind de neatins, înseamnă că şi omul, fragment al comunității şi al universului, e de neatins. Încă în 1300, Papa Bonifaciu VIII se revoltă împotriva cruciaților care fierb carnea marilor personaje decedate pe pămînturi străine spre a transporta mai uşor scheletul pînă în țara sa natală pentru înhumare. Este un semn, de altfel, că, pentru contemporani, omul rămîne nedisociat de corpul său, că nu-l putem distinge pe unul de celălalt. Dar Bonifaciu VIII, în bula sa *De Sepulturis*, condamnă cu hotărîre reducerea cadavrului la starea de schelet în numele dogmei învierii. Cadavrul nu poate fi dezmembrat, deteriorat, divizat, fără a compromite condițiile mîntuirii omului, pe care îl încarnează mereu. Corpul rămîne semnul omului, avem şi aici dovada, dar de un alt ordin. A diviza un corp în bucăți înseamnă a distruge integritatea umană, a risca să-i compromiți şansele în perspectiva învierii. Corpul ține de registrul verbului a fi (omul e corpul său, dar mai e şi altceva), nu intră încă în cel al verbului a avea (a avea un corp, eventual distinct de sine).

Dar sub egida unei suprapuneri de factori sociali, economici, politici, demografici etc., ale căror detalii privind circumstanțele depăşesc cadrul studiului de față, trama culturală se transformă, tradițiile populare sînt combătute de păturile conducătoare, influența teologiei asupra spiritelor slăbeşte treptat, deschizînd calea unei secularizări a concepției legate de lume şi a unei căutări a raționalității ce continuă şi astăzi. Începînd cu Galilei, logica intelectuală pusă în mişcare într-o mulțime de domenii de către păturile savante din secolele XVI–XVII nu încetează să-şi amplifice evoluția. Contra tradițiilor populare şi a pozițiilor creştine, raționalitatea merge pe drumul său. Iar deschiderea corpurilor va fi jucat un rol deloc neglijabil în dinamica civilizației. Se cristalizează aici una dintre sursele actualei noastre reprezentări a corpului (şi deci a omului). Cu Vesalius, se anunță o antropologie de alt ordin, care începe o cezură (nu încă pe-de-a-ntregul consumată) față de cea anterioară, ce făcea din om (şi deci din corpul său) o parte din cosmos. Anatomia vesaliană este puțin diferită de aceea care caracterizează astăzi ştiințele biomedicale, dar acesta nu e esențialul pentru noi. Ruptura epistemologică a lui Vesalius face posibilă gîndirea modernă a corpului, chiar dacă el doar o anunță.

Leonardo da Vinci şi Vesalius

„O, tu, care te dedai la speculaţii privind această maşină care este a noastră, nu te întrista să o cunoşti prin moartea altcuiva, ci bucură-te că intelectul nostru a fost dotat de către creator cu un asemenea instrument excelent.“ Acestea sînt cuvintele semnificative ale lui Leonardo din *Quaderni*. Şi, într-adevăr, căile anatomiei moderne sînt deschise de doi oameni foarte diferiţi. Chiar dacă istoria îi acordă o soartă favorabilă lui Vesalius (1514–1564), Leonardo (1452–1519) îl precedă în această aventură, disecînd vreo treizeci de cadavre şi scriind numeroase note şi dosare despre anatomia umană. Dar manuscrisele lui Leonardo nu au decît o influenţă redusă în epoca lor, iar apoi multă vreme cvasisecretă, din cauza neglijenţei moştenitorului său, Francisco Melzi, care se mulţumeşte, în cincizeci de ani, să recopieze doar cîteva fragmente din manuscrisul consacrat picturii. Leonardo da Vinci nu şi-a tipărit niciodată ideile sau desenele. Din cauza amplorii curiozităţilor şi a talentelor sale, a fost şi mai puţin făcut cunoscut de cercetătorii din secolele următoare. Aşa cum subliniază Georges Sarton, Leonardo a dispreţuit cele două invenţii majore ale epocii sale : tipografia şi gravura[22], care ar fi putut face ca opera sa să pătrundă în acel secol şi să devină perenă, în loc s-o lase dispersată şi în paragină. Tratatele proiectate de Leonardo despre pictură sau anatomie nu văd lumina tiparului, la fel ca şi multe din invenţiile sale reunite doar în *Quaderni*. La moartea lui Melzi, acestea din urmă trec din mînă în mînă înainte de a cunoaşte o difuzare mai amplă, în special începînd din 1796, cînd Chamberlaine reproduce o parte din desenele anatomice într-un volum. Mai ales posibilitatea tipografilor de a reproduce manuscrisele în facsimil (la sfîrşitul secolul al XIX-lea) va face cunoscută definitiv amploarea şi calitatea muncii lui Leonardo în materie de anatomie. Vesalius n-a cunoscut, fără îndoială, niciodată aceste desene şi comentarii şi lui îi revine privilegiul de a introduce cunoştinţele anatomice în corpusul ştiinţei moderne.

---

[22] Georges Sarton, *Léonard de Vinci ingénieur et savant*, în *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI^{e} siècle*, PUF, 1953 ; vezi, în acelaşi volum, Elmer Belt, *Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci*.

Primele disecții oficiale au loc în universitățile italiene la începutul secolului al XIV-lea, avînd ca obiect cadavrele condamnaților. Ele se succed apoi la intervale regulate, sub controlul Bisericii, care cîntărește cu rigoare autorizațiile acordate. De unde solemnitatea acestor prime disecții : ceremonii lente etalate pe mai multe zile, realizate cu scopuri pedagogice la adresa unui public de chirurgi, bărbieri, medici și studenți. Ele se generalizează în secolul al XVI-lea, depășindu-și intenția inițială, pentru a lua amploare asemenea unui spectacol spre curiozitatea unui auditoriu compozit. Teatrele anatomice sînt menționate în ghidurile de călătorii. M. Veillon[23] citează un text din 1690, ce amintește prezența regulată a patru pînă la cinci sute de spectatori cu ocazia ședințelor publice de anatomie din grădinile regelui. Ne amintim, de altfel, în *Bolnavul închipuit*, de propunerea lui Diafoirus către Angélique : „Tot cu permisiunea tatălui dumneavoastră, vă invit să veniți într-una din zile – așa ca o distracție – să asistați la disecția unei femei, cînd o să iau și eu cuvîntul" (Actul II, scena 6)[*] . Mentalitățile din acest secol au devenit deschise la lucruri ce-ar fi umplut de oroare oamenii din epocile anterioare, inclusiv oamenii care exersau profesiunea vindecării, discipoli ai lui Galenus. Corpul nu mai vorbește pentru omul al cărui chip îl portretizează : unul se distinge de celălalt. Anatomiștii pornesc la cucerirea secretului trupului, indiferenți față de tradiții, tabu-uri, relativ liberi în legătură cu religia, ei pătrund în microcosmos cu aceeași independență de spirit ca și Galilei, revocînd printr-un termen matematic spațiul milenar al Revelației. M.–C. Pouchelle are dreptate cînd sugerează că, deschizînd corpul uman, anatomiștii „deschideau, poate, calea altor descoperitori, fisurînd, o dată cu frontierele corpului, frontierele lumii pămîntești și ale macrocosmosului"[24].

Primele lecții de anatomie efectuate pe baza unui cadavru se organizează asemenea unui comentariu al lui Galenus, iar distanța față

---

[23] Marie Veillon, *La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XVI^e–XVII^e siècles)*, în *Ethique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud–INSERM, 1988, pp. 233–250.

[*] Molière, *Bolnavul închipuit*, trad. Tudor Bogdan și Ștefan Crudu, în *Opere*, vol. IV, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 662 (n. trad.).

[24] Marie–Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 137.

de corpul disecat traduce o subtilă ierarhie socială. O miniatură din tratatul lui Guy de Chauliac (1363) surprinde admirabil această topografie simbolică articulată în jurul relației cu corpul. Scena are loc la Universitatea din Montpellier, unde se practică disecția, cu titlu excepțional, din 1315. La o mică distanță față de masa unde se află cadavrul, *magister*, cu o lucrare a lui Galenus în mînă, se mulțumeşte să citească cu voce tare textul consacrat. Cu cealaltă mînă, la distanță, indică organele despre care vorbeşte. Cei ce deschid corpul fac parte din două categorii diferite de bărbieri. Cel ce taie carnea este analfabet, al doilea, care desprinde organele pentru a susține cuvintele maestrului, e mai instruit. În această miniatură, sînt prezenți mai mulți clerici. De la bula lui Bonifaciu VIII, Biserica solicită autorizațiile pentru actul anatomic. O călugăriță, cu mîinile împreunate într-o atitudine de rugăciune, şi un preot sînt acolo pentru a veghea la mîntuirea femeii expuse astfel curiozității publice. Se mai observă gravitatea chipurilor, solemnitatea posturilor.

O altă planşă, provenind din *Anatomie de Mondo de Luzzi* (1532) de Latrian şi Janot, ilustrează mai bine grija față de distanță a lui *magister*. La înălțimea catedrei, acesta din urmă citeşte o lucrare a lui Galenus, indicînd vag cu mîna organele pe care un bărbier se grăbeşte să le descopere, la ordinele unui cleric ce repetă cuvintele maestrului. În această planşă, călugării au dispărut. Între cele două tratate s-a interpus o schimbare de mentalitate.

Fabrica lui Vesalius

„În sfîrşit, la Padova, la şcoala cea mai celebră din univers..., mi-am consacrat sîrguința cercetărilor privind structura omului şi, respingînd metodele ridicole utilizate în celelalte universități, m-am ocupat de anatomie şi am predat-o astfel încît nimic din ce ne-au transmis strămoşii să nu rămînă în umbră."[25] În 1543, apare la Bâle *De corporis humani*

[25] A. Vésale, *La fabrique..., op. cit.*, p. 35. Despre viața şi opera lui Vesalius, cf. C. D. O'Malley, *Andreas Vesalins of Brussels, 1514–1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.

fabrica a lui Vesalius. Un tratat enorm de 700 de pagini, conținînd 300 de planșe gravate fără îndoială de Jean de Calcar, un elev al lui Tiziano. De la început, Vesalius își afirmă independența de spirit față de tradiția galenică. Frontispiciul lucrării (realizat, poate, de Tiziano) îl arată simbolic pe Vesalius intervenind asupra cadavrului. Gravura următoare îl prezintă din nou, invitînd cititorul să învețe lecția din cartea sa. El ține brațul gol al unui om jupuit, avînd alături o pană și o hîrtie pentru a nota în detaliu observațiile. O dată cu Vesalius, anatomia se eliberează de jurămîntul de credință față de Galenus. Apariția lucrării *Fabrica*, în același an ca și *De Revolutionibus* a lui Copernic, marchează o dată importantă a acestui proces ce duce la inventarea corpului în gîndirea occidentală. Și totuși, *Fabrica* spune multe despre obstacolele mentale care trebuie încă ridicate pentru a putea privi corpul în mod definitiv ca virtual distinct de om.

Vesalius se naște la Bruxelles în 1514. Casa părinților săi nu e departe de locurile unde se desfășoară execuțiile capitale.

Din punct de vedere istoric, de altfel, o parte din știința anatomică pe cale de apariție se profilează în umbra spînzurătorilor (sau în singurătatea nocturnă a cimitirelor). Cadavrele rămîn acolo pînă la descărnare. Primele observații ale lui Vesalius privind anatomia unamă își au sursa în privirea detașată, care uită metodologic omul, pentru a nu lua în considerare decît corpul. Vesalius își face studiile la Louvain, apoi la Paris, unde, conform legendei, frecventează adesea cimitirele și spînzurătorile, spre a-și procura cadavrele de care are nevoie pentru disecțiile clandestine. Pleacă apoi în Italia de Nord, propice pe atunci experiențelor iconoclaste. În 1537, devine doctor în medicină la Universitatea de Padova.

Planșele din *Fabrica* indică o mutație epistemologică încărcată de consecințe, dar ele plătesc un tribut semnificativ reprezentărilor anterioare ale omului și ale cosmosului. Anatomistul și artistul nu redau pe planșe o observare obiectivă a interiorului corpului uman, devenit vizibil. Transpunerea consistenței corpului pe spațiul cu două dimensiuni al paginii face orice duplicare imposibilă. Artistul, conturînd figurile anatomice sub privirea exigentă și complice a lui Vesalius, se înscrie într-o convenție, într-un stil. El operează o transpunere simbolică, în care preocuparea pentru exactitate, pentru fidelitatea față de obiect se suprapune jocului

confuz al dorinţei, al morţii, al angoasei. Pictarea celor jupuiţi e departe de a fi neutră din punct de vedere afectiv în acest moment de început al reproducerii lor de mîna gravorului. Inconştientul artistului, cel al anatomistului, care veghează asupra fidelităţii detaliului, intervin în desenarea figurilor, în alegerea postúrilor lor, a fondului ce le adăposteşte. Dincolo de acest aspect individual, care o determină, intervine în negativ trama socioculturală, adică suma interdicţiilor, a rezistenţelor înrădăcinate în spirit faţă de actul anatomic. Angoasa, culpabilitatea înconjoară disecţiile şi suscită numeroase obiecţii faţă de aceste violări ale integrităţii umane şi de acest voyeurism morbid al interiorului corpului. Multă vreme, pînă în secolul al XVIII-lea şi chiar după aceea, fiecare tratat de anatomie a reprezentat o rezolvare specifică a acestei dezbateri interioare care opunea setea de cunoaştere a anatomistului, pe de o parte, propriului inconştient şi rezonanţelor afective ale valorilor inerente epocii, ancorate în el, pe de altă parte.

Planşele din *Fabrica* şi din alte numeroase tratate dinainte de secolul al XVIII-lea prezintă corpuri torturate, unde alternează imagini încărcate de angoasă sau de oroare senină[26]. Ele oferă de-a lungul paginilor situaţii insolite dintr-un muzeu imaginar al torturii, un catalog oniric al

[26] Roger Caillois, căutînd o definiţie a fantasticului în afara căilor bătătorite, în afara cercetării intenţionate a scriitorilor sau a artiştilor, consacră pagini frumoase acestor tratate de anatomie : Roger Caillois, *Au coeur du fantastique, op. cit.*, pp. 165 sq. Evocînd mai sus imagini încărcate de angoasă, ne gîndim la anumite planşe din Vesalius, din T. Bertholin (frontispiciul din a sa *Anatomia Reformata*, 1651, este un model al genului), din G. Bilos, din Albinus (astfel, scheletele sale meditînd, confruntate deodată cu hipopotami în ale sale *Tabulae sceleti et musculorum corporis humani*) ; în privinţa ororii senine, exemplele ar fi numeroase : Gauthier d'Agauty, cu celebrul său „înger al anatomiei" foarte admirat de suprarealişti ; alte planşe în care el „deschide spatele sau pieptul unor tinere femei surîzătoare, admirabil coafate şi machiate, pentru a aduce la lumină structura ţesuturilor corpurilor lor" (Roger Caillois, *op. cit.*, p. 172) sau Juan Valverde (1563), Charles Estienne (1546) etc. Pentru o vedere de ansamblu asupra tratatelor de anatomie, trimitem la Jacques–Louis Binet şi Pierre Descargues, *Dessins et traités d'anatomie*, Paris, Chêne, 1980 ; L. Choulant, *History and bibliography of anatomy illustration*, New York, Hoffner, 1962 ; A. H. Mayor, *Artists and anatomists*, New York, Metropolitan Museum pub., 1984.

insuportabilului. Munca anatomistului e atinsă de culpabilitate, ceea ce transpare prin figuri. Corpul ciopîrțit, sfîșiat, aduce astfel, simbolic, mărturie în privința omului pe care-l reprezenta și amintește de inviolabilitatea sa trecută. „În aceste documente a căror precizie este totul, există mai mult mister adevărat decît în cele mai delirante invenții ale lui Hieronymus Bosch", scrie Roger Caillois[27]. Vesalius își reprezintă jupuiții sau scheletele sub formă umanizată, avînd o anumită atitudine, și nu sub formă inertă, lipsită de semnele vieții. Corpul se șterge în fața prezenței umane, care transpare în stilizarea gesturilor cadavrului. La Vesalius și la mulți alții, corpul, disociat din punct de vedere epistemologic de om, devenit autonom, este contrazis de corpul figurat, jupuit, dar om înainte de orice. Preocuparea față de exactitate a anatomistului este depășită de refularea culturală a cercetării sale. Anumite planșe spun infinit mai mult despre asta decît credea autorul lor. Corpul protestează împotriva gestului care îl izolează de prezența umană. Prin insistența sa de a fi, el dovedește că e tot om. Corpul cu adevărat disecat de anatomist își ia revanșa simbolică prin intermediul corpului figurat, care își afirmă condiția umană.

Contrar aparențelor, Vesalius nu dezvăluie un cadavru, ci ceea ce rămîne un om disociabil de corpul său, un om care urlă sub efracția scalpelului, meditează la propria moarte și arată, prin gestica sa de torturat, refuzul (deja sortit eșecului, dat fiind că disecția a avut loc) acestei alunecări ontologice care face din corp un pur artificiu al persoanei și o dedică pe aceasta unui destin solitar, rupt de lume, rupt de ceilalți, orfană chinuită de apendicele de carne ce-i modelează chipul. „Omul lui Vesalius, constată G. Canguilhem, rămîne un subiect răspunzător de atitudinile sale. Inițiativa posturii în care se oferă examinării îi aparține lui și nu spectatorului."[28] Mai mult, jupuiții lui Vesalius pozează precum actorii convenționali din *Commedia dell'arte*[29].

---

[27] Roger Caillois, *op. cit.*, p. 173.

[28] Georges Canguilhem, *L'homme de Vésale dans le monde de Copernic*, 1543, în *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1983.

[29] Conform observației lui Claude Gandelman, *L'art comme* Mortificatio carnis, în *Le regard dans le texte*, Paris, Méridiens–Klincksieck, 1986, pp. 54–56.

Vechea introducere a omului ca element al universului nu mai apare decît în negativ în figurile lui Vesalius. Redus la condiția de jupuit şi de schelet, omul renunță, simbolic, la cosmos. Semnificația corpului nu trimite la nimic altceva. Microcosmosul, pentru Vesalius, a devenit o ipoteză inutilă : corpul nu este altceva decît corp. Şi, totuşi, ca mai înainte, se impune o trecere la inconştientul personal şi cultural al anatomistului. Detaşat de corpul uman, cosmosul este respins neglijent în arierplan, el se degradează devenind un peisaj destinat să îndulcească expunerea prea crudă a jupuiților : atunci apar cîmpiile cultivate, clopotnițele, satele minuscule, colinele. Un univers socializat înconjoară figurile şi le temperează singurătatea, dar prezența celorlalți oameni, ca şi aceea a cosmosului, se reduce la aceste semne. Începînd cu Vesalius, omul cosmologic din epoca anterioară nu mai este decît caricatura lui însuşi : un cosmos în zdrențe se oferă ca arierplan al omului disecat, devenind decor pur.

Vesalius face drumul posibil, dar rămîne în prag. Pentru o vreme, el atestă practica şi reprezentarea anatomică în cursul căreia cel ce îndrăzneşte disecția nu este în totalitate eliberat de vechile reprezentări, înrădăcinate nu numai în conştiință, unde pot fi combătute, ci şi (mai ales) în inconştientul cultural al cercetătorului, unde îşi continuă mult timp influența[30].

Despărțit în mod obiectiv de el însuşi, redus la starea de corp, jupuitul lui Vesalius nu încetează să manifeste, prin umanitatea postúrilor sale, refuzul acestei stări de fapt. Distins în mod obiectiv de ceilalți oameni,

---

[30] Richard Selzer, chirurg american, evocă un portret al lui Vesalius care ornează holul unei celebre facultăți de medicină. El observă cît de „întipărită îi este pe chip o expresie de culpabilitate, de melancolie şi de teamă. Ştie că se pregăteşte pentru rău, pentru încălcarea legilor, dar nu se poate opri, fiind un fanatic... te înțeleg, Vesalius. Şi azi, după atîtea călătorii spre înlăuntru, am acelaşi sentiment de încălcare a unei interdicții, cînd contemplu interiorul corpului, aceeaşi teamă irațională de a comite o faptă rea, pentru care voi fi pedepsit. Să ne gîndim, vederea organelor noastre ne este refuzată. Cîți dintre noi au parte de contemplarea propriei spline, propriei inimi, supraviețuind apoi? Geografia secretă a corpului nostru e un cap de meduză, care orbeşte ochiul destul de trufaş pentru a o privi în față", Richard Selzer, *La chair et le couteau. Confessions d'un chirurgien*, Paris, Seuil, (trad. din amer.), 1987, p. 17 .

devenit individ, stilizarea atitudinilor sale arată, totuşi, o ancorare socială intactă : el rămîne om atunci cînd e privit. Şi, în sfîrşit, rupt în mod obiectiv de cosmos, el se scaldă într-un peisaj natural, caricatură a microcosmosului, dar dovadă că Vesalius nu-l poate face încă să dispară în totalitate[31].

Omul lui Vesalius anunță apariția unui concept modern, cel al corpului, însă rămîne în anumite privințe dependent de concepția anterioară a omului ca microcosmos. Tăindu-şi trupul, izolînd corpul, distingîndu-l de om, el se distanțează şi de tradiție. Dar se menține încă la marginea individualismului şi într-un univers precopernician. Totuşi, jalonul stabilit de Vesalius este esențial pentru ca omul să învețe să se lipsească de cosmos şi de comunitatea sa şi să se descopere curînd subsumat de către *cogito*. *Cogito*-ul, care fondează tocmai legitimitatea individului, a omului ce se bazează mai întîi pe el însuşi. De la Vesalius la Descartes, de la *Fabrica* la *Discurs asupra metodei*, o absență se face simțită în gîndirea occidentală : la un anumit nivel, corpul se purifică de orice referință la natură şi la omul pe care el îl încarna.

La Descartes, corpul se supune unei metafore mecanice, fapt ce revelează alunecarea produsă. Invers, metafora organică devine mai rară, desemnînd cîmpul social. Individualismul a cîştigat un teren considerabil. Corpul, „model prin excelență al oricărui sistem finit", după observația pertinentă făcută de Mary Douglas[32], nu mai e potrivit să reprezinte o colectivitate umană, a cărei dimensiune holistă începe să crească. Între secolele XVI şi XVIII, se naşte omul modernității : un om despărțit de el însuşi (aici sub auspiciile clivajul ontologic dintre corp şi om), despărțit de ceilalți (*cogito* nu este *cogitamus*) şi despărțit de cosmos (de acum înainte, corpul nu mai pledează decît pentru el însuşi, rupt de restul universului, îşi găseşte țelul în sine, nu mai este ecoul unui cosmos umanizat).

---

[31] Georges Canguilhem remarcă faptul că omul lui Vesalius îşi înscrie destinul într-o lume în multe privințe precoperniciană. „Pe pămîntul ce-l poate considera încă nemişcat, omul lui Vesalius îşi păstrează postura aristotelică : stă în picioare, cu capul sus către partea de sus a lumii, în corespondență cu ierarhia elementelor, analoagă cu ierarhia ființelor şi oglindă a acesteia", Georges Canguilhem, *op. cit.*, p. 29.

[32] Mary Douglas, *De la souillure*, Maspero, p. 131.

Legat de individualism, adică de slăbirea legăturilor dintre actori şi de aspectul mai voluntar al contactelor, o dată cu creşterea importanţei vieţii private opuse vieţii publice, apare în secolul al XVI-lea un sentiment nou : curiozitatea[33]. Contemporani cu legitimarea disecţiei în scopuri de cercetare medicală sau de învăţămînt, persoane particulare îşi instalează la domiciliu cabinete anatomice, unde adună curiozităţile pe care corpul uman e susceptibil să le ascundă sau chiar rămăşiţele pămînteşti ale unor oameni disecaţi, cu înclinaţie pentru orice „monstruozitate". În posibilitatea de a reuni, pentru uz personal, cadavre umane în scopuri de curiozitate şi colecţie, cum se adună alte obiecte, fără a se percepe în această practică cea mai mică ruptură axiologică, se repereazǎ din nou alunecarea corpului în afara persoanei şi caracterizarea sa ca scop în sine, susceptibil să alimenteze investigaţii particulare : obiect anatomic, pentru a discerne structura sa internă, obiect de studiu estetic, pentru a defini proporţiile ideale, corpul face şi obiectul unei expuneri[34].

Se colecţionează rămăşiţe pămînteşti sau fragmente anatomice, din cauza particularităţii lor sau pentru a acumula, precum Ambroise Paré, cunoştinţe directe şi metodice despre corp, spre a servi astfel mai bine practica medicală. Rupt de omul pe care-l încarna şi pentru care rămîne doar semnul lipsit de valoare, vestigiu devenit indiferent al cuiva care nu mai e, este permis, prin această reprezentare, să se studieze şi să se păstreze pentru edificare personală tumorile, pietrele, fetuşii, membrele malformate sau să se conserve rămăşiţele disecate. În 1582, Ambroise Paré menţionează că deţine un cadavru uman, de care se foloseşte pentru a revizui anatomia : „Pot spune că am un corp la mine în casă, care mi-a fost dat de către magistratul penal numit Seguier, stăpîn la La Verrière, după ce a fost executat de justiţie, în urmă cu 27 de ani, şi pe care l-am

[33] Despre curiozitate, vezi K. Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venise : XVI^e^–XVIII^e^ siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

[34] Mai trebuie subliniat traficul de mumii între Egipt şi Franţa (de fapt, cel mai adesea confecţionate cu puţin înainte de vînzarea cu cadavre de săraci, de bolnavi) ce caracterizează secolele XVI şi XVIII. Unii medici, împotriva cărora se revoltă A. Paré, recomandă într-adevăr să se ia „mumii" pentru protecţie contra răului şi pentru prelungirea vieţii, cf. David Le Breton, *La chair à vif…*, *op. cit.*, p. 237.

disecat : am ridicat aproape toți mușchii corpului de pe partea dreaptă... iar partea stîngă am lăsat-o întreagă : pentru a-l conserva mai bine, l-am ciupit cu o pensetă în mai multe locuri, astfel încît lichidul să pătrundă în profunzimea mușchilor și a altor părți ; se mai văd și azi plămînii întregi, inima, diafragma, mediastinul, stomacul, splina, rinichii, părul din barbă și din alte zone, chiar unghiile, pe care le-am văzut crescînd, după ce le-am tăiat de mai multe ori“[35].

Inventarea corpului în calitate de concept autonom implică o mutație a statutului omului. Antropologia raționalistă anunțată de anumite curente din Renaștere și care se realizează în secolele următoare nu mai este inclusă în cadrul unei cosmologii, ea susține singularitatea omului, singurătatea sa și, în paralel, aduce la lumină un rest ce se numește corp. Știința anatomică stabilește autonomia corpului și neglijarea omului pe care, totuși, acesta îl încarnează[36]. În *Piatra filosofală*, Marguerite Yourcenar spune povestea lui Zénon, personaj fictiv, dar verosimil, medic, alchimist și filosof, în același timp, născut în 1510. În timpul peregrinărilor sale, el face disecții clandestine, mai ales împreună cu un confrate al cărui fiu a murit recent. Zénon își amintește : „În mirosul de oțet din camera unde disecam acel mort, ce nu mai era fiul, sau prietenul cuiva, ci doar un frumos exemplar al mașinăriei omenești...“[37] Medicina modernă apare în această ruptură ontologică, iar imaginea sa despre corpul uman își are sursa în reprezentările anatomice provenite din trupurile fără viață, unde omul nu mai este. O imagine grăitoare a acestei detașări,

---

[35] Citat de Marie Veillon, *La naissance de la curiosité..., op. cit.*, p. 237.

[36] Hiperspecializarea medicinei actuale în jurul anumitor funcții sau al anumitor organe urmează aceeași logică. Aceasta este contradicția majoră a oricărei medicine care nu e cea a persoanei : e bolnav omul sau unul dintre organele sale, una dintre funcțiile sale? Trebuie îngrijit bolnavul sau boala? Considerînd adesea omul ca epifenomen al unei alterări ce nu atinge decît corpul, o mare parte a medicinei actuale își proclamă fidelitatea față de acest clivaj, anunțat de Vesalius. Argumentul obișnuit opus medicinei moderne este că ea se interesează de boală (de corp, de organul bolnav) mai mult decît de bolnavul însuși. Istoria personală a subiectului e considerată neglijabilă.

[37] Marguerite Yourcenar, *L'œuvre au noir*, „Le Livre de Poche“, p. 118 [ed. rom. : Marguerite Yourcenar, *Piatra filosofală*, trad. Sanda Oprescu, București, Editura Univers, 1999, p. 87].

a acestei despărţiri ontologice : în 1560, spaniolul Juan Valverde îşi publică *Anatomia del Corpo humano*, inspirată de lucrările lui Vesalius. Una din gravurile tratatului arată un jupuit care-şi flutură pielea ca pe o cîrpă, unde se ghicesc orificiile feţei. În mîna stîngă, mai ţine cu hotărîre cuţitul propriului supliciu. Dar deja un artist a deschis calea. Pe peretele Capelei Sixtine unde Michelangelo a pictat *Judecata de Apoi* (1536–1541), el s-a reprezentat pe sine ca jupuit. Şi-a pictat propriul chip pe pielea smulsă martirului Bartolomeu, pe care o ţine un personaj impozant, situat nu departe de Hristos–judecătorul.

Corpul ca rest

Între secolele XVI şi XVII, mai ales o dată cu iniţiativa anatomistă, se deschide calea ce depreciază ştiinţele populare şi legitimează, în schimb, ştiinţa biomedicală pe cale de apariţie. Ştiinţa corpului devine apanajul mai mult sau mai puţin oficial al unui grup de specialişti, protejaţi prin raţionalitatea discursului lor. Cultura savantă ce-şi ocupă locul în jurul secolului al XVII-lea nu atinge decît o minoritate din populaţia europeană, dar aceasta e cea activă. Ea transformă încet–încet cadrele sociale şi culturale. De aceea, tradiţiile populare de vindecare continuă să-şi exercite influenţa şi păstrează cunoştinţe despre om şi corp provenind din alte surse, aflate la antipodul ştiinţei anatomice şi fiziologice.

Divorţul de corp în lumea occidentală trimite, istoric, la sciziunea între cultura savantă şi praful culturilor populare, de tip comunitar[38]. Ştergerea ritualizată a corpului, atît de tipică modernităţii, îşi găseşte aici

[38] R. Muchembled a analizat temeinic procesul stigmatizării ştiinţelor populare de către elitele din cadrul „culturii savante". „Straturile conducătoare au, fără îndoială, din ce în ce mai puţin, în decursul deceniilor, conştiinţa că atacă un tot cultural. Din punctul lor de vedere, nu există decît o singură civilizaţie : a lor. De cealaltă parte domnesc ignoranţa, superstiţiile şi abuzurile, adică devierile de la normă, devierile ce trebuie corectate pentru a impune tuturor aceeaşi adeziune la aceleaşi valori, pentru a asigura stabilitatea şi perenitatea ordinii sociale", R. Muchembled, *op. cit.*, p. 227.

sursele. Devalorizat la nivelul straturilor sociale privilegiate din secolele XVI şi XVII, corpul rămîne pe locul său central, pivot al înrădăcinării omului în structura lumii, pentru straturile populare. Se polarizează atunci două viziuni asupra corpului[39], una care îl depreciază, îl pune la distanță şi ajunge la caracterizarea sa ca fiind diferit de omul pe care îl încarnează : e vorba atunci de a avea un corp ; cealaltă care susține identitatea de substanță între om şi corpul său : e vorba de a fi propriul corp.

Ştiința antomică analizează corpul pe baza materiilor ce le scoate la iveală sub scalpel. Corespondența între trupul omului şi trupul lumii este întreruptă. Corpul nu mai trimite decît la sine însuşi. Omul este, din punct de vedere ontologic, separat de propriul corp ce pare a-şi trăi, desigur legat de om, aventura singulară. Nu e indiferent faptul că filosoful *cogito*-ului îşi mărturiseşte fascinația pentru anatomie. O anecdotă spune chiar că, unui vizitator ce-i pune întrebări legate de lecturile sale, Descartes îi răspunde arătînd pe o masă un vițel jupuit : „Iată biblioteca mea“. Să amintim fraza uimitoare din *Méditations* : „M-am considerat la început ca avînd un chip, mîini, brațe şi toată această maşină compusă din oase şi din carne, aşa cum apare ea la un cadavru, pe care am numit-o corp“. Imaginea cadavrului apare firesc sub pana lui Descartes, denotînd astfel reificarea, absența valorii al cărei obiect este corpul. Descartes îşi continuă descrierea : „În plus, consideram că mă hrănesc, că merg, că simt şi gîndesc, şi raportam toate aceste acțiuni la suflet“. Axiologia carteziană înalță gîndirea, în timp ce denigrează corpul. În acest sens, filosofia sa constituie un ecou al actului anatomic, ea distinge în om corpul de suflet, acordînd celui din urmă singurul privilegiu al unei valori. Afirmarea *cogito*-ului drept conştientizare de către individ se bazează, în paralel, pe deprecierea corpului, ea denotă autonomia crescîndă a actorilor anumitor grupuri sociale față de valorile tradiționale ce se legau

[39] Vezi lucrările lui Norbert Elias, care arată în ce măsură „cunoaşterea bunelor maniere“, etichetele corporale pe care le aplică straturile sociale privilegiate în raporturile de interacțiune, începînd din secolul al XIV-lea, dovedesc preocuparea de a se distinge de vulg, de țăranul ale cărui moravuri sînt considerate respingătoare ; cf. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Pluriel, „Livre de poche“.

solidar de cosmos și de ceilalți oameni. Susținînd *cogito*-ul mai degrabă decît *cogitamus*-ul, Descartes se susține pe sine ca individ. Clivajul pe care-l face între sine și corpul său e tipic unui regim de socialitate unde individul primează asupra grupului. Tipică este şi absența de valoare ce afectează corpul, devenit frontieră între un om şi altul. La urma urmei, corpul nu e decît un rest.

Capitolul 3

LA SURSELE UNEI REPREZENTĂRI MODERNE A CORPULUI : CORPUL–MAŞINĂ

Revoluția galileană

O dată cu diferitele etape epistemologice marcate de lucrările lui Copernic, Bruno, Kepler şi mai ales Galilei, societatea „savantă" occidentală, infinit minoritară, dar activă, trece de la lumea închisă a scolasticii la universul nesfîrşit al filosofiei mecaniciste. Ea se deplasează, după cum spune Koyré, de la „lumea lui aproximativ la universul preciziei"[1]. Trecere mai degrabă de la un mod de inteligibilitate la altul, mai exact în privința anumitor criterii culturale, ce introduc în forță noile noțiuni de măsură, exactitate, rigoare etc. Oamenii Renaşterii „trăiesc în voie într-o lume singulară, unde fenomenele nu sînt precis reperate, unde timpul nu pune, între evenimente şi existențe, o ordine riguroasă de succesiune, unde ceea ce a încetat să fie poate exista încă, unde moartea

[1] Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973. Nu se pune problema, desigur, să se dezvolte aici drumul parcurs de această metamorfoză radicală a viziunii lumii occidentale, care începe astfel în secolul al XVII-lea şi se prelungeşte pînă în zilele noastre, cu o eficiență tot mai mare, cel puțin în planul stăpînirii naturii şi a omului, care constituie proiectul său inițial. Trimitem la lucrările captivante ale lui Robert Lenoble, Georges Gusdorf, Alexandre Koyré... Ne interesează aici doar efectele acestui *change of mind* asupra reprezentărilor moderne ale corpului. Contează, totuşi, să precizăm că mutația imaginii lumii este realizarea „straturilor savante" şi că tradițiile populare nu vor fi decît foarte lent afectate de ea.

nu împiedică o ființă să mai existe și să se retragă în alte ființe, cu condiția să prezinte anumite similitudini... ei care nu au mereu și pretutindeni certitudinea noastră instinctivă că există legi"[2]. O dată cu secolul al XVII-lea și cu apariția filosofiei mecaniciste, Europa occidentală își pierde baza religioasă. Concepția filosofilor sau a savanților asupra naturii se eliberează de autoritatea Bisericii și a cauzelor transcendente, situîndu-se la un alt nivel : la înălțimea omului.

Dar dacă lumea se află la înălțimea omului, aceasta se întîmplă cu condiția ca omul să devină rațional și să se respingă percepții le senzoriale în domeniul iluziei. Astronomia și fizica lui Galilei se scriu în formule matematice, sînt abstracte, refuzînd datele senzoriale și sentimentul orientării omului în spațiu. Sînt, de asemenea, radical străine convingerilor sale religioase, căci reduc spațiul Revelației la un punct infim, înecat într-un univers fără sfîrșit. Ele relativizează locul lui Dumnezeu creator. Acoperișul lumii ce adăpostea scena Revelației și a Patimilor se deschide spre spațiile infinite care îl speriau atît de mult pe Pascal. Noile forme de cunoaștere, individualismul pe cale de apariție, dezvoltarea capitalismului îi eliberează pe unii oameni de fidelitatea lor față de tradițiile culturale și religioase. Pascal, la care se despart spiritul geometriei din Lumea Nouă și spiritul fineții filosofului sensibil la ceea ce stă la baza existenței omului, trăiește în agoasă această despărțire de la o epocă la alta... El oferă în *Provinciales* o formulă luminoasă pentru caracterizarea celor trei modalități de cunoaștere, invitate de acum la o radicală disociere : „Cele trei principii ale cunoașterii noastre, simțurile, rațiunea și credința, au fiecare obiectele lor separate și certitudinile lor". Dar el măsoară deja pericolul la care îl expune pe om spiritul geometriei : la ce-i folosește omului cucerirea universului, dacă ajunge să-și piardă sufletul?

O dată cu scindarea epistemologică introdusă cu o forță definitivă de Galilei, formula lumii este dată de matematică, iar inginerii devin noii lideri de opinie. În 1632, descriind în *Dialoghi* o întrunire de ingineri în arsenalul de la Veneția, care discutau despre sistemele din lume, Galilei

---

[2] Lucien Febvre, *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI[e] siècle, op. cit.*, p. 409.

marchează începutul simbolic al unei dominații tipic umane asupra unei naturi de acum înainte lipsite de transcendență. O dată cu Copernic și mai ales cu Galilei, structura universului iese de pe axul ei anterior, milenar și proiectează pămîntul în anonimatul unui spațiu infinit, unde devine imposibil de stabilit locul Revelației. Faptul că astronomia lui Galilei a fost respinsă de demnitarii Bisericii, care ignorau tot ce era legat de ea, şi că acesta a fost constrîns, pentru a-şi salva viața, să-şi renege descoperirile nu e altceva decît o întîmplare a istoriei, ultima tresărire a Bisericii Catolice în încercarea de a păstra o lume care-i scapă din mînă din ce în ce mai mult. Succesul său provizoriu asupra omului nu poate opri răspîndirea ideilor sale în Europa. O nouă etapă a ştiinței aflată în germene în epocile precedente (mai ales cu Vesalius şi cu Leonardo da Vinci) îşi începe evoluția. Este trecerea de la *scientia contemplativa* la *scientia activa*.

Nu mai e vorba, aşadar, de mirarea în fața ingeniozității creatorului în fiecare din operele sale, ci de desfăşurarea unei energii umane pentru transformarea naturii sau cunoaşterea interiorului invizibil al corpului. Sub egida matematicii, e bine de stabilit cauzele ce stau la baza recurenței fenomenelor. Cunoaşterea rațională a legilor lor trebuie să dea omului capacitatea de a le utiliza după placul său sau de a le contracara în funcție de propriul interes. Golită de mistere, natura devine o „jucărie mecanică" (Robert Lenoble) în mîinile unor oameni ce participă la această mutație epistemologică şi tehnică. Contează acum ca omul să devină „stăpîn şi posesor al naturii". Continuitatea între om şi mediul său este anulată în favoarea subordonării fără apel a naturii în fața omului. O dată cu dezvoltarea gîndirii mecaniciste, ce duce la crearea unui raport de dominație asupra ansamblului caracteristicilor lumii, imnurile înălțate naturii dispar, legate totuşi de majoritatea gînditorilor din epocile anterioare, de la Platon la filosofii Renaşterii[3]. Consacrarea modelului matematic pentru înțelegerea datelor naturii distruge pentru mult timp sentimentul poetic legat de aceasta. Alianța e ruptă în numele dominării.

---

[3] Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 326. Va fi, încet–încet, sfîrşitul paradigmei *anima mundi*, trecerea de la o concepție metafizică asupra lumii la o concepție legală şi mecanicistă.

Cunoaşterea trebuie să fie utilă, raţională, golită de sentiment şi să producă eficienţă socială[4]. Omul nu mai reprezintă ecoul lumii, nici lumea ecoul omului, între subiectul cunoaşterii şi obiectul său, singurele corespondenţe posibile ţin de matematică. Natura nu mai este semnul propice unde se înscrie existenţa omului, natura maternă, unde intenţiile impenetrabile ale lui Dumnezeu lasă mereu loc miracolului şi unde nimic nu e niciodată imposibil.

Cauzalităţile miraculoase cedează în faţa cauzalităţilor fizice, într-o lume unde totul e conceput pe modelul mecanismului. Perspectiva teologică dispare. Maşina dă formula noului sistem : „Universul este o maşină unde nu există absolut nimic de luat în considerare decît aspectul şi mişcările părţilor sale", scrie Descartes, oferind principiul şi programul mecanicismului. Natura e identificată cu un ansamblu sistematic de legi, cu caracter impersonal, anaxiologic. Lumea nu mai reprezintă un univers de valori, ci de fapte, de fapte supuse unei înţelegeri raţionale, subordonate exigenţei posibilului, căci de acum *non posse* nu poate genera decît *non esse*[5]. Nici un mister căruia raţiunea să nu-i poată da de capăt.

Orologiul prin care se realizează reducerea timpului la deplasare în spaţiu, exorcizarea insesizabilului în tangibil este metafora privilegiată, modelul epurat al mecanicismului, ce legitimează asimilarea tuturor aspectelor naturii într-un ansamblu de rotiţe invariante, ale căror deplasări, cauzate de un şoc iniţial şi exterior, sînt previzibile, căci depind de legi imuabile. Dar reuşita mecanicismului presupune ca toate conţinuturile în aparenţă ireductibile să se supună modelului sau să fie eliminate. Iar cucerirea timpului de către orologiu, spaţializarea duratei oferă o imagine triumfală a faptului că, în cele din urmă, nimic nu scapă mecanicismului. Şi mai ales nu omul sau mai degrabă acea parte izolată din el, care a devenit corpul său.

---

[4] De exemplu, René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier–Flammarion, p. 53 [ed. rom. : René Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. George I. Ghidu, Bucureşti, Editura Mondero, 1999, p. 65]. Descartes pune accentul pe cunoştinţele „foarte folositoare vieţii". El se opune „acestei filosofii teoretice care se predă în şcoli". Vectorul cunoaşterii pure, productive, este inginerul.

[5] Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 407.

O dată cu secolul al XVII-lea, vine momentul raționalului pentru o fracțiune din cîmpul social, care răstoarnă sistemele simbolice anterioare. Dar imensa majoritate a oamenilor rămîn în același cadru de gîndire precoperniciană, chiar dacă în existența lor încep să se facă simțite efectele aceste dominații noi asupra naturii, mai ales prin condițiile de lucru din manufacturi. Ruptura epistemologică galileană este un val de suprafață, chiar dacă ea răstoarnă ordinea lumii, mentalitățile populare abia dacă sînt afectate.

Nimic nu scapă acestei dorințe de dominare. Astfel, atunci cînd Descartes încearcă să identifice natura pasiunilor, constată că ele nu sînt decît un efect al mașinăriei corpului, o consecință a deplasării spiritelor animale. Dar el consideră că omul poate învăța să se controleze : „Nu sînt deloc de părere... că trebuie să ne ferim să avem pasiuni, ajunge să le supunem rațiunii" (scrisoare către Elisabeth, 1 septembrie 1645). Robert Lenoble a analizat cu finețe presupozițiile unei asemenea atitudini : „În locul întrebărilor alarmate ale moralistului, îngrijorat de cauzele păcatului, [Descartes] pune liniștea obiectivă a tehnicianului confruntat cu o problemă de echilibru de forțe"[6]. Regăsim la Machiavelli sau la Hobbes poziții destul de apropiate, dar aplicate pasiunilor politice. Evoluția gîndirii care încearcă să reducă ansamblul mișcărilor lumii sau turbulențele condiției umane la un ansamblu de legi obiective, la recurențe previzibile, ia avînt în secolul al XVII-lea și nu încetează niciodată să-și exercite influența.

Corpul în filosofia carteziană

Om al lui *cogito* și nu al lui *cogitare* sau *cogitamus*, om al lui „Eu, în ceea ce mă privește...", Descartes se afirmă clar ca individ. Îndoiala metodică instituită de el în *Discours* este ilustrația cea mai flagrantă a acestui lucru. Descartes aparține unei epoci în care individul începe să devină o structură semnificativă a socialității, nu în ansamblul său desigur,

[6] Robert Lenoble, *op. cit.*, p. 335.

ci în segmentele sale cele mai active. În plus, el este un om al rătăcirii prin Europa, un om care alege în permanență exilul, dacă nu exilul interior, prin disciplina îndoielii metodice, şi căruia propriul corp nu poate să nu-i apară ca o realitate ambiguă. Această atenție circumspectă ce o acordă corpului e o atitudine de călător confruntat, oriunde s-ar afla, cu ireductibilul unui corp ce oboseşte, ce trebuie să-şi modifice fără încetare obiceiurile legate de confort, felurile de a fi etc. Descartes eternizează acest sentiment de dualitate, mereu provizoriu, dacă ne situăm la nivelul vieții cotidiene, făcînd din el un absolut sub forma dualismului. Dar între dualitate şi dualism se întinde o prăpastie, căci dacă prima rămîne legată de prezența umană, labilă, fără consecințe, cel de-al doilea autonomizează corpul, privilegiază polul spiritual sub o formă absolută. Desigur, există mai mult decît acest sentiment de călător sau de exilat voluntar ; logica socială şi culturală ce produce disocierea subiectului şi luminează corpul în negativ sînt anterioare lui Descartes. Filosofia carteziană revelează sensibilitatea unei epoci, ea nu reprezintă o bază, nu ține de un singur om, ci este cristalizarea pornind de la cuvîntul unui om, a unei *weltanschauung* difuze în straturile sociale cele mai avansate.

Îi revine lui Descartes, care îşi va fi trăit cu insistență propria identitate şi independență, să pronunțe oarecum oficial formulele ce-l disting pe om de corpul său, făcînd din acesta din urmă o realitate aparte şi, mai mult, depreciată, pur accesorie. Nu că dualismul cartezian ar fi fost primul care a operat o ruptură între spirit (sau suflet) şi corp, dar acest dualism este de alt fel, nu mai are un fond religios, el numeşte un aspect social evident, ale cărui etape le-am evocat mai sus : inventarea corpului occidental, susținerea corpului ca limită a propriei individualități. Într-o societate unde caracterul individualist îşi exercită primele efecte semnificative, închiderea subiectului în sine face din corp o realitate ambiguă, marca însăşi a individualității.

Rezultat deja al unei fracționări sociale, individul se găseşte divizat ontologic în două părți eterogene : corpul şi spiritul, pe care le sudează glanda pineală. Dimensiunea corporală a persoanei primeşte toată încărcătura de dezamăgire, de nonvaloare ; în schimb, de parcă ar trebui păstrată pentru om o fărîmă de divinitate, în ciuda deziluzionării lumii

care începe, spiritul rămîne sub tutela lui Dumnezeu. Omul este stînjenit de un corp ce are dezavantajul, chiar dacă e considerat o maşină, să nu fie destul de fiabil şi de riguros în percepţia datelor mediului. Raţionalul nu reprezintă o categorie a corpului, ci una din categoriile posibile ale spiritului. Pentru filosofii mecanicişti, aceasta constituie calitatea sa excepţională. Nefiind un instrument al raţiunii, corpul distins de prezenţa umană e sortit a deveni insignifiant. Gîndirea pentru Descartes e complet independentă de corp, ea se bazează pe Dumnezeu ; imanentă sufletului, ea se întemeiază pe dubla excludere, de neconceput cu cîteva decenii în urmă, a copilului şi a nebunului : „Din aceea că facultatea de a gîndi este amorţită la copii şi că la nebuni nu e, cu adevărat, stinsă, ci tulburată, nu trebuie să deducem că ea e foarte legată de organele corporale, că nu poate exista fără ele. Căci, deşi vedem adesea că ea este stînjenită de aceste organe, nu înseamnă deloc că e produsă de ele“[7].

Dualismul cartezian prelungeşte dualismul vesalian. Şi la unul, şi la altul, se manifestă o preocupare pentru corpul descentrat faţă de subiect, căruia îi împrumută consistenţa şi chipul său. Corpul devine un accesoriu al persoanei, el alunecă în registrul lui a avea, nu mai e indisociabil de prezenţa umană. Unitatea persoanei este ruptă, iar această fractură desemnează corpul ca pe o realitate accidentală, nedemnă de gîndire. Omul lui Descartes este un colaj unde se alătură un spirit, al cărui sens nu provine decît din gîndire, şi un corp sau, mai degrabă, o maşină corporală, reductibilă doar la întindere[8].

În ciuda nenumăratelor dificultăţi de a justifica o asemenea explozie a omului, dificultăţi ce sînt ale sale proprii, Descartes scrie în *A şasea meditaţie* : „Prin urmare, din simplul fapt că ştiu de existenţa mea şi observ totodată că absolut nimic altceva nu aparţine firii sau esenţei

[7] René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966, p. 206.

[8] Pe alt plan, „dualismul“ între om şi corpul său se regăseşte în primele manufacturi, unde „munca fărîmiţată“, monotonă, epuizantă, prost plătită, nu-i solicită muncitorului decît forţa fizică, „corpul“ şi nu identitatea de om. Marx va face o analiză magistrală acestei înstrăinări a muncii, evocînd mai ales fabula lui Agrippa, unde omul e redus la un singur organ.

mele, în afară de faptul că sînt ființă cugetătoare, concluzionez că esența mea constă doar în faptul că sînt ființă cugetătoare. Şi cu toate că, poate (ori mai degrabă, după cum voi spune în curînd, sigur), am un corp de care sînt foarte strîns legat, – fiindcă totuşi, pe de o parte am o idee limpede şi distinctă despre mine însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte o idee distinctă despre corp ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sînt deosebit cu adevărat de corpul meu şi că pot exista fără el"[9]. În *Discurs*, formularea certitudinii propriei existențe prin *cogito* implică atotputernicia gîndirii şi ridică dificultatea asocierii, totuşi, a unui corp cu această gîndire. Natura omului nu este angelică, iar Descartes luptă cu un obstacol de nedepăşit, imposibilitatea de a privi omul în afara înrădăcinării sale corporale. El nu face altceva decît să constate că unitatea substanțială a corpului şi a spiritului reprezintă o permanență a vieții. „Nu neg, totuşi, scrie el în *Méditations*, că această strînsă legătură între spirit şi corp, pe care o experimentăm în fiecare zi, e cauza pentru care nu descoperim cu uşurință şi fără o meditație profundă distincția reală dintre ele."[10] El dezvoltă în altă parte ideea că, dacă se ia un membru al corpului, mîna de exemplu, ea nu este o substanță incompletă decît raportată la corp, dar e considerată, în schimb, în ea însăşi, o substanță completă. „Şi, la fel, încheie el acest raționament singular, spiritul şi corpul sînt substanțe incomplete, atunci cînd sînt raportate la omul pe care-l compun, dar, considerate separat, sînt substanțe complete."[11]

Corpul devine, din punct de vedere axiologic, străin omului, desacralizat şi obiect de investigații, ce fac din el o realitate aparte. Naşterea, la o scară colectivă, a unei sociabilități în care individul primează asupra grupului corespunde apariției moderne a corpului. Restrîngerea noțiunii de persoană aduce asupra corpului o lumină ambiguă, care îl desemnează, am spus-o, ca „factor de individuație", graniță a subiectului. Dar trebuie constatat că un indice depreciativ

[9] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, pp. 118–119.
[10] René Descartes, *ibid.*, p. 206.
[11] René Descartes, *ibid.*, p. 202.

afectează corpul[12]. Descartes duce chiar paradoxul pînă la a refuza să se recunoască în el : „Nu sînt, spune el, acea alcătuire de membre ce e numită corp omenesc". Am evocat deja pasajul din *Méditations* unde Descartes îşi asimilează, fără să clipească, corpul cu un cadavru. Corpul figurează în gîndirea secolului al XVII-lea ca partea cea mai puţin umană a omului, cadavrul în amînare, unde omul nu se poate recunoaşte. Această lipsă de importanţă a corpului faţă de persoană apare ca una dintre datele cele mai semnificative ale modernităţii. Să amintim în ce măsură distincţia ontologică între corp şi spirit nu este clar accesibilă decît celor din straturile privilegiate şi savante ale burgheziei. Straturile populare se înscriu în tradiţii foarte îndepărtate şi nu izolează corpul de persoană. Epistemologia secolului al XVIII-lea (urmînd drumul deschis mai ales de Vesalius, în problema corpului), a cărei evoluţie ulterioară va fecunda valorile şi practicile ştiinţifice şi tehnice ale modernităţii, este indisolubil legată de acest divorţ de corp. Divorţ – lucru semnificativ – şi de imaginaţia considerată putere de iluzionare, sursă constantă de erori. Mai mult, imaginaţia e, în aparenţă, o activitate inutilă, neproductivă, iraţională, păcate majore pentru tînăra gîndire burgheză. Pe scurt, imaginaţia , la fel ca şi corpul, este în plus.

Corpul în plus

Inteligibilitatea mecanicistă transformă matematica în cheia unică pentru înţelegerea naturii. Corpul, deci, e supus neîncrederii. Universul

[12] Vezi, pe alt plan, lucrările lui Norbert Elias, deja citate. Anumite fracţiuni ale burgheziei, care au elaborat etichete corporale riguroase, încep să ţină la distanţă corpul, să considere demn de dispreţ ceea ce luminează prea direct existenţa corporală a omului : rîgîiala, vînturile, scuipatul etc. Ele reglementează foarte strict rolul corpului în domeniul social. Acesta inventează „fobia contactului" (Elias Canetti) ce caracterizează încă socialitatea occidentală contemporană. Sexualitatea însăşi începe să pună unele probleme. Montaigne se revoltă deja : „care a comis păcatul cărnii..." Se vede şi cît de mult preocupă problema corpului straturile privilegiate ale societăţii din Renaştere şi din secolul al XVII-lea, care acced la o largă autonomie a acţiunilor lor, se individualizează, dar se poticnesc în faţa corpului şi reglementează minuţios riturile de interacţiune socială.

trăit, simțit, așa cum apare el datorită activităților perceptive, cade în dizgrație, în favoarea unei lumi inteligibile, pur conceptuale. Cu același titlu ca imaginația, simțurile sînt înșelătoare, nu se poate baza pe ele nici cea mai mică certitudine rațională. Adevărurile privind natura nu mai sînt imediat accesibile evidenței senzoriale, ele constituie obiectul unei distanțări, al unei purificări, al unui calcul rațional. Trebuie îndepărtată zgura corporală pe care sînt susceptibile că o acoperă. Descartes ilustrează memorabil acest lucru în *A doua meditație* cu parabola bucății de ceară. Aceasta, scoasă din fagure, manifestă vizibil un număr de calități concrete, în aparență ireductibile : formă, miros, volum, consistență etc. Dar în contact cu flacăra, bucata de ceară începe să-și piardă consistența primară, se lichefiază, devine fierbinte, mirosul dispare etc. În final, calitățile sesizabile prin intermediul simțurilor se dovedesc iluzorii : nici culoarea, nici mirosul, nici consistența nu rămîn aceleași și, totuși, bucata de ceară e acolo. Descartes privează imaginația de toate prerogativele în această privință. Realitatea bucății de ceară nu este mai accesibilă imaginației decît simțurilor. Contează doar „puterea unică de a judeca, ce domină în spiritul meu“. E bine să se izoleze momentul aproprierii înțelegerii privind lumea prin îndepărtarea „mărturiei variabile a simțurilor sau a judecăților înșelătoare ale imaginației“. Prin confuzia întreținută de senzorialitatea și de imaginația omului, rațiunea își deschide calea, risipește echivocul, impune adevărul său abstract contra evidențelor senzoriale. Accederea la adevăr constă în privarea semnificațiilor de urmele lor corporale sau imaginative. Filosofia mecanicistă reconstruiește lumea pe baza categoriei sale de gîndire, disociază lumea locuită de om, accesibilă mărturiei simțurilor, de lumea reală, accesibilă doar inteligenței. Descartes este perfect lucid, totuși, de consecințele unui asemenea divorț și revine la el în *Réponses aux cinquièmes objections*. La fel cum Pascal stabilește trei ordine de adevăr în funcție de unghiul de abordare a fenomenului : prin simțuri, rațiune sau credință, Descartes opune o înțelegere a realității lucrurilor din unghiul vieții cotidiene unei înțelegeri din unghiul rațiunii : „Dar, totuși, trebuie avut grijă la diferența dintre acțiunile vieții și căutarea adevărului, pe care de atîtea ori am sugerat-o ; căci, atunci cînd e vorba de organizarea vieții, ar fi ceva extrem de ridicol să nu te raportezi la simțuri, din care cauză i-am ridiculizat

întotdeauna pe acei sceptici care neglijau într-o asemenea măsură toate lucrurile ce ţineau de lume, încît, pentru ca să nu se arunce ei înşişi în prăpastie, trebuiau păziţi de prieteni"[13]. În acelaşi mod, Descartes îi scrie Elisabethei că „uzînd doar de viaţă şi de conversaţiile obişnuite şi renunţînd la meditaţii şi la studierea lucrurilor ce cultivă imaginaţia, se învaţă conceperea unităţii dintre suflet şi corp" (28 ianuarie 1643). Dar filosofia nu se înţelege decît disociată radical de corp, iar Descartes oferă, în *A treia meditaţie*, această formulare fulgurantă : „Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simţurile, voi şterge de asemenea din minte imaginile toate ale lucrurilor corporale, sau, cel puţin – deoarece aşa ceva cu greu se poate face – le voi nesocoti ca fiind zadarnice şi false". Această frază sună ca un manifest al epistemologiei mecaniciste. Ea legitimează distincţia operată între om şi corpul său. În ciuda rezistenţei romanticilor, a psihanalizei, a fenomenologiei husserliene, ruptura dintre simţuri şi realitate apare astăzi ca o structură fondatoare a modernităţii. Perfecţionarea tehnică adînceşte şi mai mult această prăpastie. Spinoza dă o formulă luminoasă noii *épistémè*. După părerea lui, nu cu ochii corpului trebuie descifrate misterele naturii, ci „cu ochiul sufletului"[14]. Corpul devine în plus.

Pentru filosofii mecanicişti, natura nu mai este forma vie din Renaştere, ea se compune dintr-o multitudine de obiecte aflate în relaţii reciproce, subordonate unor legi intangibile. Ea se întinde pe un spaţiu geometric, absolut străin categoriilor corporale, un spaţiu accesibil doar unei înţelegeri foarte avizate. O serie de descoperiri, cea a telescopului sau cea a microscopului, de exemplu, cea a tiparului, apariţia maşinismului contribuie şi ele la disocierea activităţii simţurilor de aceea a inteligenţei.

---

[13] René Descartes, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 227.

[14] Descartes, în *Méditations* (p. 60), opune soarele sensibil, vizibil pentru ochii omului, şi soarele astronomic. Ochii percep ca mic ceea ce astronomul va evalua „de cîteva ori mai mare decît întreg pămîntul". Se regăseşte aceeaşi imagine la Spinoza, aplicată distanţei. Ochii omului văd soarele foarte aproape, „la aproximativ două sute de picioare", pe cînd savanţii ne învaţă că el se află la o distanţă de „mai bine de şase sute de ori cît diametrul terestru", cf. Spinoza, *Ethique*, Paris, Garnier–Flammarion, 1965, p. 109.

Cu aceste diferite mijloace tehnice, care lărgesc dominația omului utilitarist asupra lumii înconjurătoare, apare o altă întrebuințare a simțurilor, dar disociată de corp. Omul ajunge să vadă astrele altfel decît exclusiv cu privirea, el percepe ceea ce se află infinit de departe şi ceea ce este infinit de mic. Iar aceste descoperiri sînt ca o confirmare experimentală pentru mecanicişti a insuficiențelor senzorialității umane.

„Universul este o maşină unde nu există absolut nimic de luat în considerare decît aspectul şi mişcările părților sale" este formula oferită de Descartes, unde se concentrează mecanicismul. Pentru aceşti oameni radical depărtați de sursele şi de spiritul Renaşterii, natura nu mai este decît o formă goală, condusă de un Dumnezeu mecanic sau socotitor. Universul se compune din rotițe invariante, dar inerte în sine, fără dinamism propriu. Mişcarea le vine mereu din exterior (de unde ideea faimosului bobîrnac dat de Dumnezeu în momentul creației).

Toate mişcările din lume ar fi consecința acestui lucru, este concepția lui Descartes[15]. Mecanicismul se bazează, într-adevăr, pe un dualism între mişcare şi materie. Timpul, durata nu apar în acest sistem decît în mod spațializat (orologiul). Omul este obiectul aceleiaşi scindări, între suflet, vector al mişcărilor, şi corp, materie, maşină, unde se repercutează mişcările sufletului.

Apariția modelului mecanicist ca principiu de inteligibilitate a lumii e asociată cu răspîndirea mecanismelor de toate felurile începînd cu secolul al XVI-lea, tiparul, orologiul, de exemplu, ce dau omului un sentiment de putere asupra lumii, necunoscut înainte. În acelaşi mod, asimilarea corpului şi a funcțiilor sale unei scheme mecaniciste presupune anterioritatea construirii unor automate ingenioase, ce păreau a fi suficiente lor înşile în mişcările lor[16]. Matematizarea fenomenelor naturale

---

[15] Claude Tresmontant observă că, dintre diferitele mişcări posibile, Descartes şi, după el, Malebranche şi Hume nu studiază decît mişcarea de deplasare, adică cea mai îndepărtată de organism. „Universul cartezian este un univers de «lucruri», adică de obiecte fabricate. E caracterizat de o necunoaştere totală a ceea ce este organicul. Descartes confundă organicul şi mecanicul, cu alte cuvinte creația şi fabricația", cf. Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, *op. cit.*, p. 32.

[16] Cf. Georges Canguilhem, *Machine et organisme*, în *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, pp. 104 sq.

nu ocoleşte sfera biologicului. Ceea ce este viu se subordonează modelului maşinii şi se epuizează cu totul în acesta.

Modelul maşinii presupune şi noi practici sociale inaugurate de burghezie, capitalismul pe cale de apariţie şi setea de cuceriri. O dorinţă de dominaţie asupra lumii, care nu era de conceput pe atunci decît cu condiţia generalizării modelului mecanicist. Dacă lumea e o maşină, e pe măsura provocării inginerului şi a întreprinzătorului. În ce priveşte corpul, rezonabil, euclidian, el se află la antipodul lui *ubris*, corp secvenţial, manipulabil, din disciplinele în curs de apariţie, depreciat ca atare, ceea ce justifică munca segmentară şi repetitivă din manufacturi, unde omul se grefează pe maşină, fără a se distinge cu adevărat de aceasta. Corp desprins de om, ceea ce permite să fie conceput fără reticenţă pe modelul maşinii.

Animalul–maşină

Dualismul între gîndire şi corp, superioritatea celei dintîi prin *cogito* duc la concluzia naturii pur corporale a animalului, acesta fiind considerat ca lipsit de limbaj şi de gîndire. Comportamentele animalului intră sub paradigma maşinii. Animalul este un exemplu de automat. În a cincea parte din *Discours*, Descartes fondează teoria animalului–maşină[17]. Dacă animalele nu vorbesc, e mai puţin pentru că le lipsesc organele adecvate cît din cauza absenţei gîndirii. Automatismul acţiunilor lor este determinat de lipsa lor de latitudine, aceasta decurgînd din dispunerea organelor şi nu din utilizarea raţiunii. În plus, a le atribui o gîndire ar însemna să le conferi un suflet, ipoteză respinsă de Descartes. Teoria animalului–maşină evidenţiază sensibilitatea unei epoci (sau, mai precis, a anumitor minorităţi sociale dintr-o epocă, cele care elaborează o cultură savantă), ea

[17] Ipoteză consacrată unui veritabil destin istoric pînă la Pavlov şi behaviorişti, această noţiune şi-a făcut drum şi contribuie încă la concepţia noastră despre animal, cf. Jean Baudrillard, *Les bêtes : territoire et métamorphoses*, în *Simulacres et simulations*, Galilée, 1981. Vezi şi pasajele clarificatoare din Georges Gusdorf, *Le révolution galiléenne*, vol. II, Paris, Payot, 1969, pp. 148 sq.

funcționează chiar asemenea unui loc comun. Mersenne o enunță și în *Harmonie universelle*, unde se minunează de alcătuirea și mişcările unei musculițe „astfel încît, dacă s-ar putea cumpăra vederea tuturor resorturilor ce există în acest mic animal sau dacă s-ar putea învăța arta de a face automate sau maşini care să aibă atîtea mişcări, tot ceea ce lumea a produs vreodată în materie de fructe, aur şi argint nu ar ajunge ca preț pentru simpla vedere a numitelor resorturi“[18]. Acestea sînt formidabilele succese ale lui Dumnezeu mecanic.

Iar Descartes, negînd orice sensibilitate a animalului, se autoacuză pentru nenumăratele disecții și vivisecții pe care le realizează întreaga viață pe animale pentru a înțelege mai bine „maşina corpului“ (acuză şi omul pentru că le utilizează în mod servil şi oamenii de ştiință pentru că experimentează pe ele : cum să cunoască suferința un mecanism?) Într-o scrisoare, Descartes lasă să se înțeleagă că „părerea sa nu e atît de crudă la adresa animalelor pe cît e de pioasă la adresa oamenilor, eliberați de superstițiile pitagoreicilor, căci ea îi absolvă de bănuiala de greşeală de fiecare dată cînd mănîncă sau cînd ucid animale“ (scrisoare către Morus, 21 februarie 1649). Animalele şi, într-un anumit fel, oamenii se alătură astfel naturii sub aceeaşi paradigmă a mecanismului ; şi unii, şi alții sînt purificați de orice gusturi vitaliste sau hilozoiste. Desacralizarea cucereşte toate domeniile accesibile condiției umane, inclusiv viața. Mentalitățile luminate cad de acord să facă posibilă o acțiune de transformare radicală a naturii şi o experimentare pe corpul omului sau al animalului, care nu ridică nici o obiecție morală.

Corpul pe modelul maşinii

Dualismul, în ciuda contorsionatelor sale raționamente pentru dovedirea unității sufletului şi corpului, nu cruță omul de această alunecare spre mecanicism. Pentru Descartes, corpul, dacă nu omul în totalitate,

[18] Citat în Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, pp. 74–75.

este o maşină. Datorită *cogito*-ului, omul apare ca un automat ce se mişcă prin intermediul unui suflet. Precum „un ornic, alcătuit din rotiţe şi greutăţi... iau în cercetare corpul omenesc“ (*A şasea meditaţie*). Puternică analogie cu ceasul, care funcţionează ca o paradigmă pentru a explica şi mişcările stelelor, şi cele ale naturii, şi cele ale corpului omenesc : „Corpul viu diferă de cel al unui mort la fel cum un ceas sau alt automat diferă, cînd e tras, de acelaşi ceas sau de altă maşină, care e stricată şi al cărei principiu de mişcare încetează să acţioneze“ (*Traité de l'homme*).

Desigur, fiziologia şi anatomia lui Descartes sînt lacunare şi aproximative, după cum s-a observat adesea, dar interesul suscitat de această remarcă e secundar. Elementul semnificativ constă în analiza corpului, în desimbolizarea sa, realizată deja de anatomişti, dar prelungită de filosofia mecanicistă prin reducerea mecanicistă şi prin asentimentul divorţului său de om, căruia îi dă consistenţă. Corpul uman reprezintă o mecanică deosebită de celelalte doar prin singularitatea rotiţelor sale ; nu este decît un capitol din mecanica generală a lumii. Faptul de a încarna prezenţa umană nu-l dotează cu nici un privilegiu. În *Traité de l'homme*, Descartes duce destul de departe metafora mecanicistă „şi cu adevărat se pot compara foarte bine nervii maşinii pe care v-o descriu cu ţevile maşinilor acestor fîntîni, muşchii şi tendoanele cu diversele motoare şi resorturi ce servesc la mişcarea lor, spiritele sale animale cu apa care le mişcă, inima fiind sursa, iar concavităţile creierului, privirile. Mai mult, respiraţia şi alte asemenea acţiuni, ce-i sînt naturale şi obişnuite şi care depind de cursul spiritelor, sînt ca mişcările unui orologiu sau ale unei mori, pe care cursul obişnuit al apei le poate face continue“. Organismul nu e doar rupt de om, ci este, în plus, şi lipsit de originalitate, de bogăţia reacţiilor sale posibile. Corpul nu mai reprezintă aici decît o constelaţie de instrumente în interacţiune, o structură de rotiţe bine coordonate şi fără surprize. Faptul că organismul uman nu e atît de specializat ca un instrument sau ca un mecanism nu este perceput. Iar unitatea prezenţei umane şi a corpului nu ridică nici o obiecţie. Raţiunea continuă respingerea corpului prin reducerea sa la automat.

Ilustrînd, pe de altă parte, sentimentul atotputerniciei ce-i invadează pe filosofii mecanicişti, automatul ieşit din mîinile artizanului primeşte chipul creaţiei. Omul apare mai puţin creatură decît rival al lui Dumnezeu mecanic. Pe drept cuvînt, Descartes îi acordă lui Dumnezeu privilegiul măsurat de a fi artizan mai abil decît ceilalţi : „... orice corp e o maşină, iar maşinile fabricate de artizanul divin sînt cele mai bine organizate, fără a înceta, din acest motiv, să fie maşini. Nu există, dacă nu considerăm decît corpul, nici o diferenţă de principiu între maşinile fabricate de oameni şi corpurile vii create de Dumnezeu. Nu există decît o diferenţă de perfecţionare şi de complexitate" (*Discours de la méthode*, p. 102).

O „anatomie politică"

O „tehnologie politică a corpului" bine analizată de Michel Foucault prelungeşte metafora mecanică în mişcările înseşi ale corpului şi raţionalizează forţa de muncă a individului, coordonează în instituţii (uzine, şcoli, cazărmi, spitale, închisori etc.) juxtapunerea corpurilor după un calcul ce trebuie să ajungă la docilitatea subiecţilor şi la eficienţa dorită a acţiunii întreprinse. Obiect printre alte obiecte, caracterizat doar, poate, de o îndărătnicie mai mare datorită faptului că e om şi deci tributar unei subiectivităţi inalienabile, corpul se supune principiului unei ordonări analitice, care se străduieşte să nu omită nici un detaliu.

Disciplinele se impun în secolele XVII şi XVIII ca „formule generale de dominaţie" (Michel Foucault), destinate unui viitor prosper. „Marea carte despre Omul–maşină a fost scrisă simultan în două registre, spune Michel Foucault, cel anatomo–metafizic, ale cărui prime pagini fuseseră redactate de Descartes şi pe care medicii şi filosofii l-au dus mai departe ; şi registrul tehnico–politic, alcătuit dintr-un întreg corpus de regulamente militare, şcolare, aplicate în aziluri, ca şi din procedee empirice şi bine gîndite, în scopul controlării sau îndreptării operaţiunilor executate de corp... *Omul–maşină* al lui La Mettrie este în acelaşi timp o reducţie materialistă a sufletului şi o teorie generală a dresajului, în centrul cărora se găseşte noţiunea de «docilitate» ce reuneşte corpul analizabil şi corpul

manipulabil."[19] Unei concepţii raţionale a lumii i se adaugă, începînd cu secolele XVII şi XVIII, o raţionalizare minuţioasă a corpului şi a atitudinilor sale, o analitică socială a funcţionării sale, ce înscrie relaţia naturală a omului cu corpul său într-o dualitate de care Marx, prin imaginea luată din Agrippa, cu omul redus la unul singur dintre membrele sale, va da seama în forţă.

Decartes dă o garanţie filosofică utilizării instrumentale a corpului în diverse sectoare ale vieţii sociale. Metafizica, pe care el o iniţiază în mod foarte serios, îşi găseşte, în ceea ce priveşte lumea industrială, executorul privilegiat în Taylor (şi Ford), care împlineşte *de facto* judecata pronunţată implicit de Descartes. *Analogon*-ul maşinii, care este corpul, se aliniază pe celelalte maşini din producţie, fără a beneficia de o indulgenţă deosebită. Corpul constituie un „apendice viu al maşinii", cu acest reziduu necesar şi stînjenitor, omul pe care-l încarnează. Dar, efectiv, e mai puţin omul ce lucrează, pe care un asemenea segment al lui însuşi îl obligă la repetarea neobosită a aceloraşi gesturi. Chaplin, în *Les Temps modernes*, face o critică admirabilă a acestei instrumentalizări a omului. Canguilhem, evocînd lucrările lui Georges Friedmann, constată că faptul că „mişcările tehnice superflue sînt mişcări biologice necesare a fost primul obstacol întîlnit de această asimilare tehnicistă a animalului uman cu maşina"[20]. În ciuda limitelor strînse ce-i sînt proprii şi a criticilor cărora le-a fost obiect, metafora mecanică a corpului a avut un mare destin istoric. O vom regăsi adesea pe drumul nostru sinuos din cadrul modernităţii.

Deschideri

Din secolul al XVII-lea, a început să se producă o ruptură de corp în societăţile occidentale. Poziţia sa cu titlu de obiect printre altele, fără

---

[19] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 138 [ed. rom. : Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*, trad. Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 204]. Pentru o analiză aprofundată a disciplinelor, trimitem la această lucrare.

[20] Georges Canguilhem, *op. cit.*, p. 126.

demnitate aparte, recurgerea banalizată, începînd din această perioadă, la metafora mecanică pentru a-l descrie, disciplinele, protezele corectoare ce se înmulțesc[21] – tot atîtea indicii, printre altele, ce lasă să se întrevadă bănuiala care apasă deasupra corpului şi dorințele răzlețe de a-l corecta, de a-l modifica în loc să-l supună în totalitate mecanismului. O fantasmă implicită, neformulabilă desigur, este subiacentă, aceea de a aboli corpul, de a-l şterge pur şi simplu ; nostalgie a unei condiții umane care nu mai datora nimic corpului, loc al căderii.

Tehnica şi ştiința contemporană se înscriu pe firul drept al căutării ce nu s-a dezmințit niciodată de atunci : cum să facem din această încurcătură care e corpul un obiect fiabil, demn de procedurile tehnice şi ştiințifice. Ştiința se află într-o relație uimitor de ambivalentă cu corpul : el este antimodelul său, ea îl ocoleşte, ea caută să se debaraseze de el şi, în acelaşi timp, încearcă fără încetare să-l multiplice cu mijloacele-i proprii şi cu stîngăcie. Poate că toată istoria ştiinței nu e decît istoria corecțiilor operate asupra insuficiențelor (în ochii săi) corpului, nenumărate etape pentru a scăpa de precaritatea, de limitele sale. Tentație demiurgică, de asemenea, de a-l imita, de a acționa din punct de vedere tehnic asupra lui. Astăzi se dezvăluie o altă fațetă, tot mai evidentă : lupta împotriva corpului îşi manifestă structura ascunsă, refularea ce-o susținea : teama de moarte. A corecta corpul, a face din el o mecanică, a-l asocia cu ideea de maşină, înseamnă a scăpa de această scadență, a şterge „lejeritatea insuportabilă a ființei“ (M. Kundera). Corpul, loc al morții în om. Nu este ceea ce-i scapă lui Descartes, ca într-un lapsus, cînd, în *Méditations*, imaginea cadavrului se impune spontan rațiunii pentru a-i numi condiția corporală : „M-am considerat la început ca avînd un chip, mîini, brațe şi toată această maşină compusă din oase şi din carne, aşa

[21] „În secolul al XVII-lea, chirurgia înmulţeşte în mod decisiv exemplele de aparate corectoare. Noua gîndire mecanicistă îşi manifestă fecunditatea pe un corp devenit el însuşi maşină. Arsenalul terapeutic creşte brusc ca număr de maşini, care, în ciuda mecanismelor lor rudimentare şi primitive, vizează redresarea. Trebuia să se banalizeze spaţiul corporal şi să se generalizeze mecanismul ca să se nască asemenea propuneri“, Georges Vigarello, *Panoplies redresseuses : jalons pour une histoire,* „Traverses“, 14–15 (Panoplies du corps), 1979, p. 121 ; vezi, de acelaşi autor, şi *Le corps redressé*, Paris, Delarge, 1978.

cum apare ea la un cadavru, pe care am numit-o corp"? Imagine cu atît mai tulburătoare cu cît e mai puțin necesară şi chiar insolită.

Asimilarea corpului cu mecanismul se poticneşte de acel reziduu pe care e constrînsă să-l neglijeze sub amenințarea invalidării : omul. Complexitatea infinită a condiției umane legată de dimensiunea simbolică reprezintă o limită de care se loveşte analogia curentă dintre corp (chiar individ) şi maşină. Corpul confruntat cu aceste proceduri de raționalizare apare ca un animal aflat în inima ființei, insesizabil, dacă nu în mod provizoriu şi parțial. Corpul, vestigiu multimilenar al originii nontehnice a omului.

Greşeală de la origini, pe care numeroase proceduri se străduiesc s-o corecteze. Asimilarea mecanică a corpului uman, care lasă, în mod ciudat, consistența umană deoparte, traduce în modernitate singura demnitate ce-i poate fi conferită corpului. Admirația chirurgilor sau a biologilor față de corpul căruia încearcă să-i pătrundă tainele sau aceea mai candidă a profanului se traduc prin acelaşi strigăt : „Ce maşină minunată este corpul omenesc". Nu se mai numără lucrările sau capitolele ce tratează această asimilare. Limbajul curent face chiar din ea un stereotip. Nu ți-ai putea manifesta mai bine astăzi uimirea decît reconducînd corpul către condiția de maşină. Filosofia mecanicistă a primat, din punct de vedere istoric, asupra celorlalte concepții privind corpul. Trupul omului oferă prilej de stînjeneală, de parcă omul ar trebui să decadă din cauza unei realități atît de puțin glorioase. Metafora mecanică aplicată corpului sună ca o reparație, pentru a conferi corpului o demnitate pe care nu ar avea-o dacă ar rămîne pur şi simplu un organism.

Capitolul 4

ASTĂZI, CORPUL...

Ce se întîmplă cu reprezentările actuale ale corpului în societățile occidentale? Am văzut că raționalismul pe cale de apariție în secolele XVI și XVII reînnoiește în totalitate criteriile cunoașterii. Adevărul nu se mai bazează pe moștenirea ancestrală a fondului cultural. Cunoașterii, în parte consensuale, fondate pe tradiții și împărtășite în mod potențial de ansamblul comunității, i se substituie puțin cîte puțin o cunoaștere de specialiști, singurii apți să aprecieze criteriile adevărului pe baza unui ansamblu de reguli ce aspiră la o valabilitate independentă de culturi și de istorie. E pronunțat deci divorțul între tipurile de cunoaștere populară a corpului, active și în zilele noastre, mai ales prin tradițiile de vindecare, și cultura savantă, în special cea biomedicală.

Știința biomedicală

A vorbi despre corp astăzi în societățile occidentale înseamnă a suscita evocarea științei anatomo–fiziologice, pe care se bazează medicina modernă. Și înseamnă a presupune un consens în jurul cunoașterii și al practicilor susținute de ea, uitînd, cum amintește Georges Balandier, că „societățile nu sînt niciodată ceea ce par a fi sau ceea ce

pretind a fi, ele se exprimă cel puțin la două niveluri : unul, superficial, prezintă structurile «oficiale»... celălalt, profund, deschide accesul către raporturile reale fundamentale și practicile ce dezvăluie dinamica sistemului social"[1]. Știința biomedicală este reprezentarea oficială întrucîtva a corpului uman astăzi, predată în universități, stînd la baza cercetărilor de laborator și a medicinei moderne... Dar fiind vorba de un element al culturii savante, e o cunoaștere esoterică, foarte puțin împărtășită de contemporani.

De fapt, astăzi, în societățile occidentale, fiecare actor trăiește cu o cunoaștere destul de vagă a propriului corp. Fiecare a primit un simulacru de cunoștințe anatomice și fiziologice pe băncile școlii sau ale liceului, privind scheletul din sălile de clasă, planșele din dicționar sau asimilînd cunoștințele vulgarizate ce se schimbă zilnic între vecini și prieteni și care provin din experiența trăită și din contactul cu instituția medicală, din influența mass–media etc. Dar aceste cunoștințe rămîn confuze. Puțini sînt cei ce cunosc cu adevărat amplasarea organelor și înțeleg principiile fiziologice care structurează diversele funcții corporale. Acestea sînt cunoștințe mai mult decît rudimentare pentru majoritatea actorilor. Ei nu aderă la ele, de fapt, decît superficial. În conștiința pe care o are legat de ceea ce-l fondează fizic, de ceea ce face interiorul secret al corpului său, actorul recurge, în paralel, la multe alte referințe.

Cunoștințele populare despre corp astăzi

Recurgerea la practici atinse încă de bănuiala de superstiție, de ignoranță, de șarlatanie etc., dovedește șovăiala actuală a referințelor și a disponibilității lor, chiar pentru actori aparținînd prin formația și categoria lor socială unei lumi radical străine acestor cunoștințe. Chiar omul din oraș, care pornește pe drumul de țară (sau care întîlnește un vindecător tradițional chiar în oraș), nu e doar în căutarea unei vindecări în care medicina a eșuat, ci găsește, la contactul cu vindecătorul, revelația unei

[1] G. Balandier, *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1981, p. 7.

imagini a corpului său mult mai demnă de interes decît cea furnizată de știința biomedicală. În acest dialog cu vindecătorul, el descoperă o dimensiune simbolică ce-i trezește uimirea și ale cărei întrebări îl vor urma adesea multă vreme. Își îmbogățește existența cu un dram de simbolic.

Cunoștințele despre corp reperabile în tradițiile populare sînt multiple, adesea destul de vagi. Ele se bazează mai degrabă pe priceperi sau intuiții ce desenează în negativ o anumită imagine a corpului. Dar acestea sînt, precum am spus deja, cunoștințe despre om. Corpul nu este considerat aici niciodată distinct de om, ca în știința biomedicală. Asemenea cunoștințe tradiționale nu izolează corpul de cosmos, ele se articulează pe o structură de corespondențe. Aceleași „materii prime“ intră în alcătuirea omului și în cea a lumii.

Yvonne Verdier, într-un studiu recent asupra tradițiilor încă vii într-un mic sat din Bourgogne, Minot, a consacrat pagini frumoase analizei fiziologiei simbolice a femeii, mai ales în perioada menstruației. În acele cîteva zile, într-adevăr, femeia nu coboară niciodată în pivniță, unde sînt depozitate rezervele de hrană ale familiei : carne în saramură, castraveți, butoaie cu vin etc., din teama că strică iremediabil alimentele pe care le atinge. Din aceleași motive, porcul nu se taie niciodată în zilele cînd femeia e indispusă.

Influența nocivă a sîngelui menstrual afectează chiar și treburile cele mai obișnuite : „Prăjiturile, cremele, nu se poate! O femeie nu va face nici o maioneză, nici nu va bate albușul de ou în starea asta. Nu se leagă“, îi declară o femeie Yvonnei Verdier[2]. Legături simbolice strînse se stabilesc între corpul femeii și mediul său, influențînd procesele naturale sau acțiunile sale obișnuite, de parcă, transformat de scurgerea sîngelui, corpul ar avea atunci facultatea de a ieși din propriile granițe pentru a modifica și ordinea lucrurilor din jur. „În timpul menstruației, observă Y. Verdier, nefiind ele însele fertile, femeile împiedicau orice proces de transformare asemănător unei fecundări : să ne gîndim la albușul de ou, la creme, la emulsii, la sosuri, la grăsime, la tot ce trebuie să se

[2] Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979, p. 20.

«lege». Prezența lor ar face să avorteze toate aceste lente gestații simbolizate de grăsimea în saramură, de vinul în cuvă, de mierea în stup" (p. 37). Corpul seamănă cu un cîmp de forță aflat în rezonanță cu ceea ce se apropie de el. În tradițiile populare, corpul se găsește mereu în contact cu lumea, reprezentînd o parte nedesprinsă de univers. Iar această cunoaștere, chiar dacă e azi mai fragmentară, nu a dispărut complet de la țară.

Sînt numeroase încă acele concepții despre corp ce domină explicațiile unor tulburări sau boli și care repun condiția umană sub tutela cosmosului. Medicină a semnăturilor, așa cum o teoretizează Paracelsus în curentul din secolul al XVI-lea, dar regăsită în credințele populare, conform căreia un element mineral sau vegetal se presupune a ajuta la vindecarea unei afecțiuni, dacă are în forma, în funcționarea sau în substanța sa anumite similitudini cu organul atins sau cu manifestările bolii (de exemplu, castanele de India favorizează dispariția hemoroizilor, jaspul roșu oprește hemoragiile etc.). Concepție regăsită sub o formă asemănătoare la bazele homeopatiei ; viziune astrologică a corpului, ce înscrie organele sub influența planetelor printr-o structură de corespondențe : omul apare aici ca un microcosmos. Aceiași constituenți intră în alcătuirea universului, legile care controlează comportamentul omului se bazează pe calitățile sau pe mișcările astrelor. Magnetizatorul transmite, prin punerea mîinilor, o energie ce regenerează zonele bolnave și readuce corpul în armonie cu fluxurile din mediul său. Corpul uman este atunci un cîmp de forță supus unor modificări, unor variații pe care vindecătorul le poate combate. Radiestezistul, cu ajutorul pendulului său, înregistrează energia degajată de țesuturi ; își consultă instrumentul pentru a-și rafina diagnosticul, punîndu-i direct întrebări la care acesta răspunde prin mișcări giratorii, al căror cod îl cunoaște. Alți vindecători, prin rugăciunea ce-o murmură, însoțită de gesturi precise, descrise de-a lungul corpului pacientului, cristalizează forțele benefice care ușurează suferința ; sau dețin puterea de a tăia focul de arsură și de a o vindeca fără a lăsa urme pe piele. Ei nu dețin cunoștințe despre corpul uman, au mai degrabă niște deprinderi dobîndite prin transmitere de la un vindecător bătrîn sau printr-un dar personal. Ei aplică o eficiență simbolică, fără a se preocupa de cauzele tulburărilor sau de modalitățile de funcționare a organelor. În ochii lor, contează doar credința învestită în acțiunile lor și rugăciunile pe

care le murmură. Credinţele populare se limitează la aprecierea efectelor benefice induse de aceşti vindecători şi la solicitarea lor[3].

Integrarea omului în holismul universului se traduce şi prin contactul propice cu anumite pietre, fîntîni, pîrîuri, copaci, locuri, dolmene, menhire etc., presupuse a favoriza vindecarea celor ce le caută. Aceeaşi logică în recurgerea la sfinţi vindecători, a căror tradiţie tinde în zilele noastre, de altfel, să se piardă, ca şi aceea a locurilor favorabile, despre care am vorbit mai sus.

Vrăjitoria populară se referă la farmecele făcute de un invidios, care afectează corpul victimei sau îi atrage nefericirea, atingîndu-i familia sau bunurile. Vrăjitorul utilizează, pentru a-şi asigura influenţa, resturi de unghii, excremente, păr ale victimei. Prezenţa subiectului este în întregime concentrată în cele mai mărunte fragmente ale corpului său. O „magie simpatică" postulează o legătură definitivă între elemente ce-au fost într-o zi în contact, mai ales materii detaşate din corp (unghii etc.) ; o „magie prin imitaţie" sau o acţiune asupra unei păpuşi ce seamănă cu victima etc. Prin aceste două logici, trupul devine permeabil la vrăjitoriile ce-l atacă. În vrăjitoria populară, corpul nu este închis doar între limitele pielii şi a tot ceea ce constituie identitatea socială a omului : bunurile sale, cei apropiaţi, animalele etc. Corpul nu e nici rupt de subiect, el îi încarnează condiţia şi rămîne solidar cu toate materiile care se desprind de el în timpul vieţii. Fragmentul de corp asigură deci, simbolic, o influenţă asupra existenţei victimei.

Se constată, prin aceste diferite practici tradiţionale, persistenţa unei legături simbolice strînse între oameni şi mediul lor.

Mantia de arlechin

Cunoştinţele ştiinţifice despre corp l-au privat pe acesta de orice valenţă axiologică. L-au analizat pe modelul mecanicismului. Există aici

---

[3] Pentru o descriere mai aprofundată a cunoştinţelor populare despre corp, trimitem la Françoise Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger–Levrault, 1979 ; sub direcţia lui F. Loux, *Panseurs de secret et de douleur*, Autrement, 1992.

o lacună antropologică, de care profită alte cunoştinţe despre corp, la care recurg actori aflaţi în căutarea mai mult sau mai puţin conştientă a unui supliment de suflet ce nu e aici, de fapt, decît un supliment de simbol.

Caracterizarea individualistă a unui mare număr de sectoare ale socialităţii occidentale lasă actorii relativ eliberaţi de alegerile lor, prin supunerea formală în faţa unei serii de reguli. Toate acestea nu sînt lipsite de ecouri asupra modului în care actorii îşi reprezintă propriul corp. Universul devenit raţional este „de nelocuit“ acolo unde lipseşte dimensiunea simbolică. Lumea deziluzionată aspiră la spiritualităţi noi, are loc un proces de resimbolizare, ţinînd adesea de simulacru, obiect al unei investiţii psihologice considerabile şi care se bazează pe un evantai larg de reprezentări ale corpului, dezrădăcinate din solul lor originar, din filosofie şi din modurile de viaţă ce le dădeau un sens, simplificate uneori pînă la caricatură, transformate în procedee tehnice... Prin revalorizarea corpului, imaginarul îşi ia revanşa. Ruptura epistemologică galileană le-a legat destinul, aruncîndu-i pe unul ca şi pe celălalt în aceeaşi lipsă de demnitate, iar ei se eliberează prin aceeaşi mişcare.

Omul obişnuit proiectează asupra corpului său o cunoaştere eteroclită, care seamănă cu o mantie de arlechin, alcătuită din zone de umbră, din imprecizii, din confuzii, din informaţii mai mult sau mai puţin abstracte, căreia îi dă un oarecare relief. Adesea, varianta vulgarizată a modelului anatomo–fiziologic e modificată prin credinţele, azi banalizate, în unde, energie, astre etc. Se asistă, în societăţile occidentale, la o multiplicare a imaginilor corpului, mai mult sau mai puţin organizate, în rivalitate unele cu altele.

Fiecare „îşi meştereşte“ viziunea personală asupra corpului, aranjînd-o ca într-un puzzle, fără nici o preocupare pentru contradicţii, pentru eterogenitatea împrumuturilor. Rar, într-adevăr, această reprezentare apare coerentă, dacă se compară elementele componente. La ora actuală, un bolnav se adresează prioritar unui medic generalist sau specialistului în organul sau în funcţia ce-i provoacă suferinţă. El acreditează, astfel, modelul anatomo–fiziologic al corpului. Dar fidel pantei ce duce de la eşecurile medicinei la căutarea vindecătorului, acelaşi bolnav poate recurge apoi la un magnetizator sau la un alt tip de vindecător, chiar se poate adresa medicinei „blînde“, consultînd un

homeopat, un acupunctor sau un osteopat. Şi aceasta fără să se preocupe de faptul că trece astfel de la o viziune asupra corpului la alta în deplină discontinuitate.

Acelaşi actor se poate deda, de altfel, în mod regulat, practicării yoga sau meditaţiei zen, poate dori să se iniţieze în masajul chinez sau japonez, propuse cu generozitate de căminul cultural din cartier. Poate face, în paralel, şi psihanaliză, dacă el crede că în corp se cristalizează jocurile subtile şi inconştiente ale dorinţei şi ale refulării.

În fiecare zi, acelaşi actor citeşte în ziarul său local marile anunţuri publicitare ale practicienilor ce-şi oferă serviciile : magnetizatori, radiestezişti, asceţi (îndepărtaţi cu toţii de pămîntul de origine al acestor practici şi adesea mai mult şarlatani decît vindecători), clarvăzători, vrăjitori, astrologi, parapsihologi etc.

Dacă este atît de versat în mediul „psihic“, va putea, după cum îi convine, să facă un stagiu de iniţiere în bioenergie, în gestaltterapie, în strigătul primal, în re-birth... tot atîtea terapii corporale bazate pe modele teoretice diferite.

O comunitate pierdută?

Semnificaţiile atribuite omului şi corpului său au început să plutească, să se cupleze între ele la întîmplare, să se grefeze una pe alta. Această mişcare nu cruţă marile *weltanschauungen* orientale. Yoga, şamanismul, zen, acupunctura, masajele de diverse tradiţii, artele marţiale sînt reduse la cîteva idei simple, la o mînă de formule exemplare, de gesturi elementare ; ele devin pure tehnologii corporale. Plutesc în stare de imponderabilitate, disponibile pentru abateri.

Aceste procedee multiple care umplu azi piaţa cu îngrijiri sau cu bunuri simbolice sînt, totuşi, radical străine, chiar antagoniste. Dar nu sînt percepute în contradicţie de actorii aflaţi în căutarea eficienţei terapeutice. Faptul că ei îşi găsesc vindecarea graţie unei concepţii asupra corpului sau alteia nu-i determină deloc să adere la ea o dată pentru totdeauna.

Există tendința exagerată de a crede că modelul corpului consacrat prin referințele biomedicale predomină. Astăzi, cunoștințele despre corp, că vin din Orient, din California, dintr-o epocă trecută sau că duc la tehnologii de vîrf în anumite spitale, sînt admise simultan ; haine comode, îmbrăcate după hazardul activităților personale sau al unei căutări terapeutice. Este adevărat, totuşi, că omul de la țară de altădată sau din unele zone chiar de astăzi se duce de la vindecător la vrăjitor sau de la magnetizator la sfinții vindecători, fără să-i pese de coerențe. Mai multe niveluri de cunoştințe legate de corp se suprapun, iar actorul aflat în căutarea îngrijirii eficiente nu se jenează deloc să treacă de la un tip de vindecător la altul, în funcție de caracteristicile tulburării sale. Dar în acest context tradițional, omul caută, după gusturile sale personale şi cunoştințele sale empirice, în cadrul unui număr de terapeutici care au acordul grupului în ansamblul său. Fiecare dintre ele ține de structura socială şi culturală ce asigură omului familiaritatea privirii sale asupra lumii. Coerențele relative ce se dezvăluiau în societățile tradiționale, cele ce supraviețuiesc de bine, de rău în regiunile rurale dispar în fața unor modele provizorii, mai apropiate de colajele suprarealiste, pe măsură ce se pătrunde în societățile moderne.

Actorul din metropolele occidentale își creează cunoștințele despre corpul său, cele cu care trăieşte zilnic, pe baza unui amestec de modele eteroclite, mai bine sau mai prost asimilate, fără să-i pese de compatibilitatea împrumuturilor. Bogăția de imagini actuale ale corpului nu e posibilă fără evocarea corpului divizat al schizofrenicului. Actorul are de puține ori o imagine corentă a corpului său, el îl transformă pe acesta într-o țesătură tărcată, cu referințe diverse. Nici o teorie a corpului nu face obiectul unei unanimități fără cusur. Individul care poate alege între o mulțime de cunoştințe posibile oscilează de la unele la altele, fără a găsi vreodată ceea ce-i convine perfect. Libertatea sa de individ, creativitatea sa se hrănesc cu aceste incertitudini, cu permanenta căutare a unui *corp pierdut*, care e, de fapt, cea a unei *comunități pierdute* (cf. cap. 1 şi 2).

Capitolul 5

O ESTEZIE A VIEȚII COTIDIENE

Cotidian şi cunoaştere

Faptul social nu este niciodată încremenit, eternizat, deci obiectivabil, poate doar în mod provizoriu. El e viu, țesut într-o rețea de relații niciodată cu adevărat stabile, aflat mereu în căutarea unui nou raport. Mulțimea de fapte şi gesturi din viața cotidiană lansează în această privință o provocare greu de susținut. Iar Georges Balandier a perceput corect, nu fără o nuanță de ironie poate, că sociologia cotidianului „se lasă văzută în negativ... este mai bine precizată prin ceea ce evită să considere decît prin ceea ce consideră“[1]. Infinitul cotidianului (ca şi in-finitul său) nu reprezintă o noțiune teologică, ci banala constatare a trecerii timpului, a acumulării zilelor una peste alta, cu diferențe infime, dar a căror acțiune contribuie lent sau brutal, în funcție de împrejurări, la transformarea vieții cotidiene ; de asemenea, constatarea complexității obiectului, a polisemiei sale neobosite.

Viața cotidiană constituie refugiul sigur, locul reperelor liniştitoare, spațiul tranzițional (Winnicott) al adultului, unde el se simte protejat în sînul unei rețele solide de obiceiuri, de obişnuințe, creată în timp, cu

---

[1] Georges Balandier, *Essai d'identification du quotidien*, în „Cahiers internationaux de Sociologie“, vol. LXXIV, 1983, p. 5.

parcursuri bine cunoscute, înconjurate de chipuri familiare. Aici se construieşte viaţa afectivă, familială, amicală, profesională, aici se visează existenţa. Aici se amortizează efectele politicului, ale socialului, ale culturalului, care afectează intimitatea, aici sînt ele discutate şi adaptate sensibilităţilor individuale. Intenţiile actorilor sînt aici suverane, fiecare se simte stăpîn la bord, spre deosebire de cîmpul social, care impune conduite, reguli ce nu au întotdeauna adeziunea tuturor. Cotidianul întinde un pod între lumea controlată şi liniştită de acasă şi hazardul, dezordinea aparentă a socialităţii.

În sentimentul de securitate ce apare din caracterul inteligibil şi familiar al cotidianului, punerea ordonată în joc a corpului are un rol esenţial. Succesiunea ritualurilor de-a lungul unei zile îşi datorează eficienţa unei arhitectonici a gesturilor, a senzaţiilor, a percepţiilor, care dau forţă actorului şi îl eliberează de un efort prea mare de vigilenţă în derularea diverselor secvenţe ale vieţii sale. La baza tuturor ritualurilor, există o organizare precisă a corpului. O organizare mereu identică şi mereu imperceptibil alta. Omul aparţine afectiv lumii, comportamentele sale nu sînt doar o reflectare a poziţiei sale simbolice în structura claselor sau a grupurilor sociale. Dispoziţia colorează gesturile şi senzorialitatea, modifică atenţia acordată lucrurilor, indispune sau face disponibil, filtrează evenimentele. Ziua de azi nu e reproducerea zilei de ieri. Senzaţiile, cuvintele, emoţiile sau gesturile din ziua prezentă nu le copiază pe cele din ziua anterioară. Se acumulează milioane de diferenţe, esenţiale pentru existenţa subiectului şi nu mai puţin fecunde pentru cercetător decît reţeaua remanentă, ce-şi duce firul roşu prin timp. Studierea cotidianului, centrată pe punerile în joc ale corpului, aminteşte că în această spumă a zilelor omul îşi ţese aventura personală, îmbătrîneşte, iubeşte, simte plăcere sau durere, indiferenţă sau furie. Pulsaţiile corpului fac să se audă permanenţa ecourilor lor în raportul cu lumea al subiectului, prin filtrarea vieţii cotidiene. Capitolul de faţă invită la o încercare de reperare a acestei structuri corporale.

Studierea cotidianului ţine mai puţin de ştiinţă decît de artă, ea presupune o anumită atenţie acordată de cercetător unui univers mustind de semnificaţii. În acelaşi fel în care Bachelard descrie poezia ca o funcţie de trezire, înţelegerea sociologului îmbracă un fel de coloraţie alchimică,

aceea de a dezvălui semnificații a căror cunoaștere a dizolvat orice consistență. Parabola lui Edgar Poe despre scrisoarea furată constituie un capitol cheie al manifestului său epistemologic. Recurențele care împletesc la nesfîrșit rețeaua cotidianului îi dizolvă relieful. Obișnuită cu prezența lor, privirea alunecă deasupra lucrurilor, a senzațiilor sau a actelor, fără să-și mai găsească stabilitatea. Sociologia vieții cotidiene abordează banalitatea zilelor asemenea unui exotism uitat. Ea examinează cu o „privire îndepărtată" potențialul familiar de sensuri, materia primă din care se construiește viața socială în întregul ei. Ea construiește confuzia în inima evidenței.

Existența colectivă se bazează pe o suprapunere de ritualuri, a căror funcție este de a controla relațiile dintre oameni și lume, ca și pe cele dintre oameni. Pe drumul ce-i este propriu, fiecare om interpretează, în stilul său caracteristic, mulțimea de situații întîlnite. Viața cotidiană e locul privilegiat al acestei relații, al acestei întîlniri, reînnoite în fiecare clipă, cu sensul, cu multitudinea de sensuri. Repetarea acțiunilor duce la o erodare a sentimentului de consistență și de singularitate a lucrurilor. Neașteptatul, în funcție de gradul de insolit pe care-l conține, stîrnește angoasa sau interminabile discuții vizînd reducerea misterului său. Viața cotidiană reprezintă locul, spațiul tranzițional (Winnicott) unde omul îmblînzește faptul de a trăi și pornind de la care își poate lărgi cîmpul de acțiune printr-un sentiment de transparență relativă[2], transparență ce nu este, totuși, decît artefactul unei priviri, în măsura în care ea nu e dată, ci construită.

Modalitățile corpului nu scapă efectului de transparență. Socializarea duce la acest monism al vieții cotidiene, la acest sentiment al locuirii în mod natural într-un corp de care e imposibil să te disociezi. Prin acțiunile zilnice ale omului, corpul devine invizibil, se șterge în mod ritual prin repetarea neobosită a acelorași situații și prin obișnuința percepțiilor senzoriale. Misterul consistenței propriului corp e astfel risipit prin recurența

[2] În acest sens, viața cotidiană este „locul (*locus*) multiplelor dialectici trăite (acționate), al rutinei și al evenimentului", cf. Christian Lalive d'Epinay, *La vie quotidienne, essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique*, în „Cahiers internationaux de Sociologie", vol. LXXIV, 1983.

aceloraşi semne. În aceste condiţii, conştiinţa înrădăcinării corporale a prezenţei umane nu e dată decît de fazele de tensiune întîlnite de individ. Se naşte atunci sentimentul provizoriu al unei dualităţi (sentiment banal, ce trebuie disociat absolut de dualism). O durere persistentă, oboseala, boala, un membru fracturat de exemplu, restrîng cîmpul de acţiune al omului şi introduc sentimentul penibil al unei dualităţi ce rupe unitatea prezenţei : subiectul se simte prizonier al unui corp ce-l părăseşte. Acelaşi sentiment apare în dorinţa de a îndeplini o acţiune sau de a atinge o performanţă fizică imposibil de realizat din cauza lipsei de îndemînare sau de antrenament. Despărţirea de persoana iubită, cu experienţa singurătăţii pe care o atrage după sine, e, mai întîi, o încercare a corpului. Dar această dualitate resimţită de subiect nu se leagă doar de crizele personale, ea există şi în alte situaţii, de exemplu pierderea de sînge cu ocazia menstrelor sau experienţa sarcinii la femeie ; se mai poate lega de plăcerea sexuală, de tandreţea zilnică, de comportamentele de seducţie etc. Dar, în viaţa cotidiană, trebuie constatat că formele acestea de dualitate nu sînt trăite în acelaşi fel. Experienţa plăcerii se trăieşte familiar, natural, ea tinde să înglobeze prezenţa. Dimpotrivă, experienţa durerii, a oboselii e trăită mereu sub semnul unui bizar absolut, al unei ireductibilităţi la sine. Dualitatea durerii sfîşie prezenţa, cea a plăcerii o îmbogăţeşte cu o nouă dimensiune. În plus, experienţa durerii sau a bolii, din cauza alterităţii sale, duce la angoasă, la incertitudine. Toate manifestările al căror caracter insolit tulbură monismul cotidianului (fuziunea dintre actele subiectului şi corpul său) primesc calificări precise. Specialiştii (medici, vindecători, psihologi etc.) au drept sarcină să reintroducă semnificaţia acolo unde ea lipseşte, să stabilească o coerenţă acolo unde colectivul înclină să nu vadă decît dezordine. Încărcătura de angoasă inerentă manifestărilor neobişnuite este astfel suprimată sau atenuată prin simbolizarea operată cu ajutorul terapeutului.

Una dintre consecinţele cele mai semnificative ale socializării corpului constă în reducerea acestor dualităţi susceptibile să afecteze sentimentul prezenţei. De aceea, simbolizarea modalităţilor corpului duce la monism, atîta timp cît subiectul nu se disociază de înrădăcinarea sa obişnuită. Iar pentru a-l proteja durabil pe acesta, numeroşi specialişti veghează la sănătatea sa. Sănătate a cărei definire implică această coincidenţă

armonioasă cu sine însuşi, ce caracterizează monismul şi e marcată în sfera occidentală printr-o discreţie relativă a activităţilor corporale. În condiţiile obişnuite ale vieţii, corpul, în faţa actorului ce-l locuieşte, are transparenţă. El alunecă fără dificultate de la o sarcină la alta, adoptă o gestică acceptată pe plan social, devine receptiv la datele provenind din mediul înconjurător, printr-o reţea continuă de senzaţii. Condiţie însăşi a omului, corpul nu încetează să producă şi să înregistreze semnificaţii, printr-un fel de automatism. El este, în acest sens, *coincidentia oppositorum* cea mai uluitoare din viaţa cotidiană : evidenţa uitată, prezentul–absent a cărui existenţă se impune punctat prin scurgerea zilei.

Corpul în situaţii extreme : un ocol spre cotidian

În maniera unei sociologii apofatice, relatările aparţinînd unor prizonieri sau deportaţi ne spun cu forţă ce nu este corpul din viaţa cotidiană[3]. În aceste experienţe–limită de privare de libertate, mai ales atunci cînd se adaugă promiscuitatea, necesitatea de a trăi alături de alţii într-o izolare cu care omul occidental nu e obişnuit, corpul începe dintr-o dată să simtă cu o hotărîre, cu o exigenţă ce se distinge de experienţa anterioară înrădăcinată în cotidian şi într-o cultură ce nu acordă corpului decît atenţia cea mai circumspectă. Asemenea situaţii–limită dobîndesc astfel un caracter revelator. În aceste condiţii, corpul victimei se instalează într-un fel de existenţă duală. Dualitatea experienţei corporale în cotidian, aproape întotdeauna provizorie şi fără consecinţe (cu excepţia unei boli sau a unui accident grav, care alterează definitiv imaginea corpului), se ridică aici la o putere irevocabilă şi întotdeauna negativă. Lupta reînnoită zilnic pentru supravieţuire implică, mai întîi, o luptă împotriva propriului

[3] Sau, mai degrabă, ne descriu un alt fel de viaţă cotidiană. Astfel, de exemplu, ziua lui Ivan Denisovici, o zi printre altele, pierdută printre cele 3 653 de zile ale detenţiei sale, dar o „zi bună“, totuşi, căci deţinutul îşi va fi păstrat demnitatea personală. Cf. Alexandre Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Julliard (trad. Maurice Decaillot), 1963 [ed. rom. : Aleksandr Soljeniţîn, *O zi din viaţa lui Ivan Denisovici*, trad. Nina Grigorescu, Bucureşti, Humanitas, 2000].

corp. Efortul neîncetat de a împinge tot mai departe limitele toleranței personale, de a reduce la tăcere foamea, frigul, rezultatul maltratărilor, lipsa de somn. Mai mult decît la dualitate, experiență în fond familiară, conştiința omului în situația carcerală sau concentraționară ajunge uneori la un veritabil dualism. Corpul se supune aici unui fel de autonomie, loc geometric al tuturor servituților şi al tuturor suferințelor. Conştiința subiectului pierde din importanță şi trăieşte în sfîşiere realitatea încarnării sale. Existența deportatului se identifică, în perspectiva platoniciană sau gnostică, cu o cădere în corp, ea realizează în permanență *ensomatose*. Victima opune corpului său o voință sălbatică legată de forța caracterului său şi de dorința de supraviețuire. Dar epuizarea, foamea, rivalitățile, umilințele aduc deportatul în împrejurarea fragilă unde moartea ține uneori de foarte puțin. Paradoxul pervers al acestei situații are, totuşi, drept consecință faptul că deținutul nu se poate distinge de ceilalți, sub amenințarea de a provoca reacția gardienilor : ştergerea ritualizată a corpului este împinsă aici la punctul său extrem. Cel ce-şi distinge corpul sau chipul de cenuşiul celorlalte corpuri sau chipuri se expune riscului ştergerii reale a prezenței sale în moarte[4]. Robert Antelme îşi aminteşte că „nimeni nu avea nimic de spus, prin chip, SS-istului, nimic ce ar fi putut fi începutul unui dialog şi ce ar fi putut trezi pe chipul SS-istului altceva decît această negație permanentă, şi aceeaşi pentru toți. Astfel, cum era nu doar inutil, ci mai degrabă periculos, în raporturile noastre cu SS-iştii, am ajuns să facem noi înşine efortul de a ne afişa pe chip negația, perfect sincronizată cu cea a SS-istului“[5]. Sau această frază cumplită, referitoare şi ea la chip, partea cea mai umană a omului : „umezeala ochiului, facultatea de a judeca, asta trezeşte dorința de a ucide. Trebuie să fii plat, tern, deja inert, fiecare îşi poartă ochii ca pe un pericol“ (p. 241). Logica criminală din lagăre converteşte fiecare deportat la realitatea unică a corpului său, suprimînd în mod deliberat celelalte trăsături ale condiției umane. Transformarea corpurilor în săpun sau în fum nu e decît punctul de sosire al acestui mecanism fără cusur.

---

[4] O analiză aprofundată în această privință în David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992, cap. 8.

[5] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, col. „Tel“, 1957, p. 57.

Neîncetatele pulsaţii ale corpului, pe care experienţa liber consimţită şi liniştită din cotidian le diluează în conştiinţa actorului, devin, în contextul lagărului, un eveniment vital, imposibil de trecut sub tăcere. Prima frază a mărturiei lui Robert Antelme e semnificativă : „M-am dus să urinez" (p. 15). Şi Georges Hyvernaud, supus unei îndelungate captivităţi într-un lagăr german de prizonieri militari, scrie, ca un ecou : „Oameni laolaltă. Oameni care mănîncă, digeră, rîgîie, grohăie împreună, care merg împreună la WC"[6]. Promiscuitatea pune în evidenţă trăsăturile vieţii corpului, nemenţionate, în principiu, de povestirile tradiţionale despre viaţă, de biografii sau de romane, din teama de a comite o eroare de gust[7]. Trebuie, într-adevăr, o privire străină şi nu privirea celui apropiat pentru ca viaţa personală a corpului să fie afectată de un indiciu depreciativ. Totuşi, întreaga viaţă a subiectului se află sub semnul acestor manifestări corporale banalizate, fără de care nu ar fi decît un automat, un simulacru perfect igienic.

Dar omul occidental este animat astăzi de sentimentul că, oarecum, corpul său e diferit de el, că îl posedă asemenea unui obiect aparte, desigur mai intim decît celelalte. Identitatea de substanţă între om şi înrădăcinarea sa corporală este în mod abstract distrusă de acest raport singular de proprietate : a avea un corp. Formula modernă a corpului face din el un rest : atunci cînd omul e rupt de cosmos, rupt de ceilalţi şi rupt de el însuşi (*infra*). Şi această ancorare a prezenţei tinde să fie în mod ritual ştearsă. Locul corpului în ritualurile vieţii cotidiene e cea a clar–obscurului, a prezenţei–absenţă. Cum omul nu poate fi distins de

---

[6] Georges Hyvernaud, *La peau et les os*, Ramsay, 1985, p. 63.

[7] Alt indiciu al acestei ştergeri ritualizate a corpului în viaţa socială : printr-un pact implicit de alianţă cu cititorul, se neglijează adesea în ştiinţele sociale evocarea anumitor date aferente corpului (igienă, micţiune, excreţie etc.). Despre anumite lucruri nu se poate vorbi fără a încălca o convenţie tacită, dar bine stabilită, a bunelor maniere. Se poate vorbi despre orice, în afară de menstruaţie, de vînturi, de rîgîit, de digestie... Şi în literatură sau în cinema domneşte această regulă tacită că despre anumite momente ale vieţii corpului nu e demn să vorbeşti. Invers, literatura închisorilor, a lagărelor e alcătuită din tot ce se respinge îndeobşte şi care primeşte un aspect esenţial în contextul global al captivităţii şi al promiscuităţii.

corpul ce-i dă formă și chip, acesta din urmă este infinit de prezent la originea tuturor acțiunilor umane, dar cum ritualurile tind să escamoteze sentimentul prezenței sale, asemenea unui bloc magic unde corpul se lasă văzut în timp ce dispare, corpul devine infinit de absent. Am analizat într-un capitol ulterior, sub numele de ştergere ritualizată a corpului, această mişcare socială ce reglementează chestiunea ambivalenței corpului în societățile occidentale. Exceptînd cazul cînd un caracter insolit marchează pentru sine sau pentru ochii celorlalți o formă de insistență nesimbolizată de cîmpul social : joc cu ritualurile, introdus de subgrupuri (coafură, îmbrăcăminte punk etc.) sau o imposibilitate de adaptare la ele (handicap fizic, obezitate etc.).

Georges Hyvernaud, în lagărul unde şi-a petrecut mai mulți ani, e şocat de irupția de manifestări ale corpului în viața colectivă şi, pentru a o caracteriza, el găseşte limbajul dualismului : „Totuşi, WC-ul rezumă mai bine condiția noastră. Mai bine decît ploşnițele. E mai complet, mai semnificativ... şi ne imaginam că avem un suflet sau ceva asemănător. Eram mîndri de asta. Ne permitea să privim de sus maimuțele şi lăptucile. Nu avem suflet, nu avem decît intestine. Ne umplem, de bine, de rău, apoi ne golim. E toată existența noastră. Vorbeam de demnitate. Ne imaginam că eram aparte, că eram noi înşine“[8]. Sau, mai explicit, el observă „că nu mai există pentru noi decît aceste lupte derizorii cu corpul nostru. Viața corpului invadează întreaga viață. Aşa stau lucrurile. Întreaga viață sau aproape. Abia dacă mai rămîn cîteva vechi amintiri zdrențuite. Şi ele sfîrşesc prin a se uza de tot şi nu va mai rămîne nimic decît corpul, mîncărimile sale, colicile, constipațiile, hemoroizii, păduchii şi ploşnițele, ceea ce înghite, ceea ce elimină, ceea ce-l atacă, ceea ce-l roade, ceea ce-l distruge“ (p. 79). Prizonierul trăieşte sub amenințare, o experiență gnostică fără recurs la transcendență, condiția sa de om se indentifică cu o singură *ensomatose*. Sub iluminarea vieții cotidiene, relieful corpului se îndulceşte, iar subiectul se vede într-o relație de transparență relativă cu sine însuşi. Corpul nu-i ridică decît dificultăți provizorii şi chiar grijile întîmpinate nu duc la acest sentiment–limită de a fi mărginit la un corp a cărui viață secretă este cu perfidie întoarsă contra sa. Deşi

[8] Georges Hyvernaud, *op. cit.*, p. 53.

uneori boli grave, cu puternice conotații pe plan imaginar, cancerul sau SIDA, de exemplu, pot aduce acest gen de reprezentare. Evidența familiară a corpului (a corpului celorlalți sau al său) îl aruncă, în general, într-o discreție din care nu iese decît din cînd în cînd[9]. De unde uimirea tinerei eroine a unui roman de Carlo Cassola. Atunci cînd se duce cu tatăl ei şi cu doi prieteni la procesul în care se riscă o condamnare a logodnicului ei la mulți ani de închisoare, ea are deodată revelația faptului că, în ciuda durerii, viața continuă şi, mai întîi, activitățile corpului. „Fără să bănuiască asta, ea s-a îndepărtat cu o sută de paşi. Revenind, i-a zărit pe cei doi bărbați urinînd la marginea drumului, înainte de a urca din nou în maşină. Chiar în momentele cele mai tragice din viață, nevoile elementare trebuie satisfăcute : ăştia doi urinau, tatăl ei dormea, iar ei îi era atît de foame, încît abia aştepta să ajungă pentru a lua micul dejun."[10] În tăcere, prin interminabilul flux senzorial și gestual, modalitățile corpului însoțesc prezența umană, se topesc organic în ea, oarecum.

Respirația senzorială a cotidianului

În condițiile obişnuite ale vieții, un curent senzorial neîntrerupt dă consistență şi orientare activităților omului. Imaginile sau sunetele mai ales tapetează în permanență cîmpul perceptiv. Desigur, subiectul e departe de a avea o conştiință exhaustivă a acelor *stimuli* care îl traversează. Viața i-ar fi imposibilă astfel. În derularea vieții cotidiene, doar o spumă senzorială este filtrată de atenție, nenumărații *stimuli* neajungînd la conştiință. Un fond sonor şi vizual îi însoțeşte deplasările, pielea înregistrează toate fluctuațiile de temperatură, tot ce o atinge în permanență. Dacă mirosul sau gustul par activități mai puțin însemnate, nu sînt mai puțin prezente în raportul subiectului cu lumea. Dar, prin

[9] Ceea ce nu este, evident, cazul legat de o „iubire născîndă" (Francesco Alberoni), cînd corpului celuilalt i se acordă o atenție extremă, o dorință de a-l absorbi, sau legat de boala cuiva apropiat, care face să se caute pe corpul său toate semnele susceptibile să susțină un diagnostic.

[10] Carlo Cassola, *La ragazza*, „Livre de poche", p. 276.

efectele psihologice produse de scoaterea sa din circuit, universul senzorial arată în ce măsură se manifestă el într-o permanență absolută, atîta timp cît omul trăiește, independent de conștiința acestui fapt, pe care o poate avea. Psihologia spațială sau aceea mai redusă a torționarilor cunoaște o „foame senzorială" ce rezultă din insuficiența acelor *stimuli* percepuți de un subiect izolat din punct de vedere senzorial. Încercarea trăită de subiect este periculoasă pentru echilibrul său psihic. S-au realizat, de altfel, un număr de experiențe în laborator în această privință[11]. Ele arată că, atunci cînd datele senzoriale sînt neutralizate dintr-un motiv sau altul, treptat apar halucinații, pentru a satisface această „foame", dar supun psihismul la grea încercare și nu pot continua la nesfîrșit. Privațiunea senzorială a devenit rapid o tehnică de „tortură curată", care vizează zdruncinarea psihică a subiectului, pornind de la negarea metodică a funcțiilor sensibile ale corpului. Și aici, o sociologie apofatică ar spune că omul nu poate trăi fără această continuitate organică între percepțiile sale senzoriale și mediul imediat.

Fluxul cotidianului, cu poticnelile sale obișnuite, tinde să oculteze jocul corpului în înțelegerea senzorială a lumii înconjurătoare sau în acțiunile realizate de subiect. A situa corpul prin pulsațiile vieții cotidiene înseamnă a insista asupra permanenței vitale a modalităților lui proprii, a caracterului său de mediator între lumea exterioară și subiect. Experiența umană, indiferent ce chip insolit ar lua, se bazează în totalitate pe utilizările corpului. Omul locuiește corporal în spațiul și în timpul vieții sale. Dar, am mai spus-o, asemenea scrisorii furate, evidența expunerii sale îi eclipsează manifestarea. Georg Simmel a fost primul care a făcut o descriere prețioasă a locului eminent al corpului în viața cotidiană. În *Essai sur la sociologie des sens*, el observă că percepțiile senzoriale, cu caracteristicile ce-o colorează pe fiecare dintre ele, formează baza socialității. Dar înțelegerea senzorială a lumii nu se limitează la cunoașterea acestor trăsături, o anumită calitate afectivă amestecîndu-se cu acțiunea sa. Informația percepută de simțuri este, deci, și conotativă, ea

[11] Vezi, de exemplu, Lebedev și Gagarine, *Psychologie du cosmos*, Ed. de Moscou.

înştiinţează, în felul ei, despre intimitatea reală sau presupusă a subiectului care le exprimă. Viaţa cotidiană e, astfel, tapetată cu calificările pe care le atribuim persoanelor întîlnite de noi. Un halo emoţional traversează toate schimburile şi se bazează pe intonaţiile vocii, calitatea prezenţei, felurile de a fi, punerea în scenă a aparenţei etc. Schimburile de priviri sînt cele mai semnificative şi aceasta cu atît mai mult cu cît văzul reprezintă simţul privilegiat al modernităţii. Privirea indică modul de participare emoţională la schimb doar prin reperarea de semne mai mult sau mai puţin explicite, degajate de interlocutor : simpatia sau antipatia, încrederea sau neîncrederea se oferă aparent interpretării. „Coborînd ochii, spune Simmel, îi fur celui ce mă priveşte ceva din posibilitatea de a mă descoperi“[12]. Într-adevăr, privirea pune stăpînire de chipul celuilalt şi obligă la a se trage concluzii privind intimitatea sa, precum şi plăcerea resimţită în urma schimbului. Există, de asemenea, privirea ce rătăceşte prin mulţime sau prin cafenele, şi emoţia secretă cîntată odinioară de Baudelaire sau Nerval, atunci cînd un chip trezeşte în hoinar o rezonanţă misterioasă, o intimitate imediată, care nu se lasă prevestită prin nimic. Sînt numeroşi vînătorii de emoţii. Înţelegerea din priviri face din chipul celuilalt esenţa identităţii sale, ancorarea cea mai semnificativă a prezenţei sale[12 bis]. Tot prin evaluarea chipului începe întîlnirea dintre actori. Prima fază este cea în care se încrucişează privirile şi se apreciază reciproc calitatea prezenţelor. De acest prim contact depind adesea tonalitatea schimbului şi rezultatul său. Contact, căci, într-adevăr, privirea se aseamănă aici atingerii, unui fel de palpare vizuală reciprocă, pe cît de scurtă uneori, pe atît de eficientă în conturarea unei păreri. Şi vocea condensează, în felul ei, calitatea prezenţei subiectului în mod mai aluziv. În schimb, Simmel observă că „ochiul ne dă, în plus, durata existenţei sale, sedimentul trecutului sub forma substanţială a trăsăturilor sale, astfel

---

[12] Georg Simmel, *Essai sur la sociologie des sens*, în *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981, p. 228. Cf. şi David Howes (ed.), *The varieties of sensory Experience*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

[12 bis] Chipul constituie locul unde omul este recunoscut sau contestat, iubit sau dispreţuit (în rasism, de exemplu). Chipul reprezintă locul sacrului în om. Cf. David Le Breton, *Des visages..., op. cit.*

încît să vedem, ca să spunem aşa, succesiunea actelor din viaţa sa apărînd în faţa noastră, în acelaşi timp". Desigur, Simmel avansează întrucîtva, uitînd că adesea aparenţa e cea mai subtilă dintre măşti, dar este posibil să se repereze aici un imaginar al întîlnirii, susţinute de indiciile vizuale sau auditive şi chiar olfactive adunate de la interlocutor. Dincolo de schimbul formal între actori, un alt schimb mai pregnant se derulează într-un fel de vis cu ochii deschişi, de reverie, unde corpul celuilalt, estezia sa, este suportul unei mulţimi de imagini. E probabil că esenţialul oricărei întîlniri rezidă în această rezervă de imaginar. Modulaţiile chipului sau ale vocii, gesturile, ritmurile personale fixează întîlnirea şi o orientează după o linie de forţă mai eficientă decît o face conţinutul informativ strict al conversaţiei.

Trebuie amintit că şi Simmel a observat în ce măsură cadrul social influenţează orientările senzoriale. Structurile urbane favorizează o constantă punere în joc a privirii. Vederea citadinului este în permanenţă solicitată de spectacolul foarte diferenţiat al oraşului (vitrinele, încrucişarea circulaţiei rutiere cu cea pietonală, caleidoscopul trotuarelor etc.). Confruntat cu zgomotele maşinilor sau ale lucrărilor, auzul nu prea mai este un simţ fericit în contextul oraşului, la fel pipăitul sau mirosul, mai des tulburate decît încîntate. Socialitatea urbană provoacă o dezvoltare exagerată a vederii şi o suspendare sau o utilizare redusă a celorlalte simţuri, de care omul nu se foloseşte deplin decît în incinta casei sale.

Dominaţia privirii

Privirea e astăzi figura hegemonică a socialităţii urbane. Simmel a presimţit acest lucru la începutul secolului XX, observînd că „raporturile dintre oameni în marile oraşe, dacă se compară cu cele din orăşele, sînt caracterizate printr-o preponderenţă marcată a activităţii văzului faţă de cea a auzului. Şi aceasta nu numai pentru că, în micile oraşe, întîlnirile de pe stradă sînt, de cele mai multe ori, cu cunoştinţe cu care schimbi un cuvînt şi al căror aspect reproduce întreaga personalitate – nu doar

personalitatea aparentă – ci, înainte de toate, din cauza mijloacelor de comunicaţie publice..."[13]

Mutaţia statutului simţurilor şi autonomizarea gradată a văzului nu au scăpat unui analist al oraşului atît de subtil ca W. Benjamin ; în reflecţiile sale despre fotografie, el constată : „... perfecţionarea şi rafinarea înţelegerii fizionomiilor devine o necesitate vitală. Indiferent că vii de la stînga sau de la dreapta, trebuie să te obişnuieşti să fii privit. Şi tu, la rîndul tău, îi vei privi pe alţii"[14].

Cum grano salis, această constatare se dovedeşte tot mai pertinentă. Stă în esenţa oraşului să pună trecătorii în situaţia de a se privi unii pe alţii (cu proxemii* diferite, în funcţie de locuri). Dar socialitatea occidentală duce astăzi această logică destul de departe prin imperative arhitecturale ce privilegiază vizibilitatea : lungi culoare în perspectivă, etaje decalate plonjînd pe o esplanadă, holuri goale, pereţi opaci înlocuiţi de sticlă, turnuri etc. ; sau planuri de circulaţie pietonală sau rutieră, urbanizare crescîndă, amenajare a pădurilor, maluri de rîuri, lacuri, litoral, munţi, despăduriri etc. Dezvăluire şi analiză sistematică a tuturor datelor „turistice" potenţiale ; sau banalizare a folosirii binoclului pe plajă sau a televiziunii în spaţiul domestic, dezvoltare a tehnicilor de spionaj prin satelit etc. Turnurile uriaşe care se înalţă deasupra oraşelor sau a periferiilor sînt posturi de observaţie anacronice dintr-o lume care, oricum,

---

[13] Georg Simmel, *Essai sur la sociologie des sens*, în *Sociologie et épistémologie*, *op. cit.*, p. 230. Simmel continuă : „Înainte de dezvoltarea omnibuzelor, a căilor ferate, a tramvaielor, în secolul al XIX-lea, oamenii nu aveau ocazia de a putea sau de a trebui să se privească reciproc timp de minute sau de ore la rînd, fără să-şi vorbească. Mijloacele de comunicaţie moderne oferă doar simţului vederii cea mai mare parte a tuturor relaţiilor senzoriale de la om la om şi aceasta în proporţie tot mai mare, ceea ce trebuie să schimbe cu totul baza sentimentelor sociologice generale. Faptul că un om ce se prezintă exclusiv privirii manifestă un caracter enigmatic mai marcat decît un om a cărui prezenţă se dezvăluie prin auz are, cu siguranţă, rolul său în această stare de incertitudine îngrijorată, în acest sentiment de dezorientare faţă de totalitatea vieţilor, în acest sentiment de izolare, în acest sentiment că, din toate direcţiile, te loveşti de uşi închise".

[14] Walter Benjamin, *Petite histoire de la photographie*, în *Poésie et révolution*, Paris, Denoël, 1955, pp. 29–30.

* Proxemie – modalitatea în care oamenii folosesc spaţiul (n. trad.).

pare a nu mai avea aproape nimic de ascuns. Ele sînt ultima tuşă a unei supraexpuneri, fără îndoială inevitabilă, a spaţiului social. Privirea a devenit simţul hegemonic al modernităţii. Proliferarea camerelor video în magazine, gări, aeroporturi, bănci, metrouri, uzine, birouri, anumite străzi sau intersecţii etc. arată chiar o derivare a privirii spre funcţia de supraveghere, căreia nimic nu-i scapă.

Alte trăsături legate de imperativul reglementării circulaţiei pietonilor şi automobilelor concurează la amplificarea importanţei privirii. Indicatoarele scrise sau iconice se înmulţesc, proliferează pînă la confuzie. Vigilenţa devine necesară pentru a nu pune existenţa în pericol în acest labirint de semne.

Vedem tot mai mult lumea prin ecrane, nu doar prin cele ale dispozitivelor audio–vizuale cunoscute (televizor, video, calculator etc.). Dar, în acelaşi fel, parbrizul maşinii sau al trenului arată o defilare de imagini lipsite de realitate, apropiate de cele precedente, clădirile ridicate, marile ansambluri, turnurile etc. ne oferă o vedere spre exterior nu mai puţin subordonată privirii scenice. „Turnul de patru sute douăzeci de etaje ce serveşte de proră în Manhattan, scrie Michel de Certeau, continuă să construiască ficţiunea ce creează cititori, ce transformă în lizibilitate complexitatea oraşului şi fixează în text transparent opaca sa mobilitate. Imensa texturologie pe care o ai sub ochi este altceva decît o reprezentare?“[15] Inutil să mergi la New York pentru a avea o asemenea impresie. De îndată ce privirea se îndepărtează suficient de sol şi depăşeşte acoperişul caselor, pentru a domina spaţiul, individul resimte ciudăţenia poziţiei sale şi îşi percepe prezenţa în lume într-un fel de simulacru[16]. În anumite cartiere, acest sentiment sporeşte prin vidul ce înconjoară clădirile aranjate ca nişte cuburi pe un spaţiu sterilizat. La extremă, cartiere, oraşe chiar, concepute raţional, unde totul este

[15] Michel de Çerteau, *Pratiques d'espaces*, în „Traverses“, nr. 19, Villes paniques, p. 5.

[16] Philip K. Dick este cel care a scris romanul cel mai impresionant pe tema supraexpunerii spaţiului, a privirii banalizate, cf. P. K. Dick, *Substance–mort*, Paris, Denoël, 1978. Pentru importanţa sociologică a operei lui Dick, cf. David Le Breton, *Philip K. Dick, Un contrebandier de la science–fiction*, „Esprit“, nr. 10, octombrie 1988.

funcţional, par a respinge omul şi experienţa sa senzorială. Macheta Brasiliei e frumoasă cînd o priveşti, cu forma sa de vultur şi cu blocurile sale regulate, geometrice. Văzută din avion, e fascinantă. Dar pentru omul de pe stradă, este respingătoare, imn adus privirii abstracte (geometrice), ostilă celorlalte simţuri şi deplăsării trecătorilor. E un oraş unde *faci* ceva, dar pe care nu-l *parcurgi*. Se cunoaşte, în acest sens, butada unui cosmonaut sovietic aflat în vizită în Brasilia, care a declarat gazdelor sale că nu s-a gîndit că va ajunge atît de repede pe Marte.

Dincolo de zgomotul sau de mirosurile neplăcute, experienţa senzorială a omului din oraş se rezumă, în esenţă, la cea a văzului. Privirea, simţ al distanţei, al reprezentării, chiar al supravegherii, constituie vectorul esenţial al apropierii de către om a mediului său înconjurător. S-ar putea analiza, fără îndoială, ca o ripostă la funcţionalizarea privirii în oraşele moderne, anumite practici apărute în Statele Unite în anii '60 : graffiti-ul şi arta murală, mai ales. O tentativă de a reda un sens, de a regăsi o prospeţime a privirii în împestriţarea culorilor şi în stilul grafismului. Primele graffiti au apărut în 1961 în cartierele cele mai sărace din New York. Au fost destinate la început să indice coordonatele furnizorilor de droguri, apoi această practică se transformă într-o afirmare colectivă a identităţii. Astfel, metroul cunoaşte o metamorfoză surprinzătoare. Semne multicolore umplu pereţii, îşi răspund de la un imobil la altul. De asemenea, arta murală introduce motive şi culori în spaţiul prea funcţional al oraşelor. Desigur, tot privirea e cea solicitată, dar regimul ei nu mai este acelaşi. O deviere ludică o apropie de un corp mai întreg, pe care-l respinge tocmai ţesătura urbană. Gestul colectiv sau individual ce-şi apropriază limitele spaţiului pentru a aplica acolo o amprentă marchează o formă de rezistenţă faţă de structura oraşului şi condiţiile de viaţă impuse de organizarea sa. Există o dorinţă de a reda privirii un loc de explorare, de descoperire, de surpriză. O clipă, privirea se sustrage fascinaţiei, se cufundă în jocul simţurilor. O amînare e acordată corpului. O anumită consistenţă a lumii e din nou prezentă în faţa utilizatorului oraşului.

Triumful arhitecturii şi al urbanismului raţionalist, ce dovedeşte o supunere a oraşului în faţa circulaţiei automobilelor, nu a fost deloc propice experienţei corporale a omului. „Traseul organic al vechilor

cartiere" (C. Petonnet), care favoriza hoinăreala, stimula senzorialitatea, convivialitatea, înmulțea spațiile de întîlnire, surprizele, dispare din ce în ce mai mult.

Căile pietonale reprezintă o tentativă de a restitui orășeanului o mai mare libertate senzorială și vehiculară, încercare de a restaura în cadrul centrelor urbane o dinamică corporală, pe care afluxul mașinilor și îngustimea frecventă a trotuarelor o îngăduie din ce în ce mai puțin. Omul din oraș, dacă vrea să trăiască o mai mare intimitate cu corpul său, în afara terenurilor de sport, a sălilor de gimnastică etc., regăsește mai degrabă la țară o hoinăreală propice unei desfășurări senzoriale diferențiate, un raport fizic cu locurile parcurse.

Orașul a devenit mai puțin un spațiu de hoinăreală și mai mult o rețea de traiectorii de parcurs în „imperativul circulației" (P. Virilio). Unul dintre primele lucruri remarcate de un imigrant (sau de un călător revenit din Africa sau din Asia, de exemplu) este rapiditatea circulației pietonilor în orașe. Un tînăr imigrant din Senegal își amintește astfel de prima sa călătorie cu metroul : „Hei, mai încet, ne grăbim ca nebunii". Prietenul i-a explicat : „Așa e aici. Toată lumea se grăbește". Era tîrziu, către ora 5–6 seara, cînd toată lumea se întorcea de la serviciu. A spus : „Dar sînt oameni care mă împing. Mă lovesc aici". I-a răspuns că nu, că e înghesuială pentru că toți se grăbesc... A întrebat : „Ce e asta? Război?" Prietenul i-a spus : „Nu, nu e război, toată lumea se grăbește să ajungă acasă"[17]. Pentru omul în deplasare, contează doar privirea, propriul corp e ceea ce stă în calea avansării. Societățile occidentale au înlocuit raritatea bunurilor de consum cu raritatea timpului. Este lumea omului grăbit.

Locurile unde se trăiește

Casele în care trăiesc occidentalii sînt diversificate. Dar locuințele care compun marile ansambluri, orașele–dormitoare, blocurile turn etc., sînt mai mult „mașini de locuit" (Le Corbusier) decît prelungiri materiale

[17] Oumar Dia și Renée Colin–Nogues, *Yâkâré, l'autobiographie d'Oumar*, Paris, Maspero, 1982, pp. 118–119.

ale corporalităţii umane. Spaţiu şi habitat fără calitate pentru un om fără calitate. Fiecare cameră îşi are atribuită o destinaţie univocă, subţirimea pereţilor nu opreşte sunetele de la o locuinţă la alta. Aceasta este o sursă de promiscuitate şi de conflict de vecinătate. Autoritar, spaţiul locuit devine atunci creator de comportament. „La marginea oraşelor, (aceste clădiri) sînt ca fragilele construcţii ale tîrgurilor internaţionale, monumente ridicate în cinstea progresului tehnic, de care te descotoreşti după o scurtă perioadă de folosinţă, aşa cum te debarasezi de cutiile goale de conserve."[18] În aceste locuri, „casa a devenit un fel de cort, fără ca stăpînul său să se bucure de libertatea nomadului" (Ernst Junger). Aici, jocurile copilului, dorinţa sa de consum de energie sînt reduse de numeroasele interdicţii ce-i delimitează spaţiul. Pericolele din jur (circulaţia automobilelor, de exemplu), îngustimea locurilor, prezenţa, uneori, a unor peluze şi grădini, maşinile parcate împiedică jocurile colective. Strigătele copiilor sînt motive de conflict între vecini, ca şi folosirea motoretelor sau a motocicletelor, căci nimic nu e prevăzut pentru amortizarea zgomotului în proiectarea clădirilor. Chiar simpla plăcere a consumului de energie le este uneori contestată. Îngustimea camerelor din case le împiedică şi ea mişcarea, îi lipseşte de izolări cît de scurte, creează rivalităţi între fraţi, tensiuni în familie. Bătrînii nu se mai simt în largul lor în aceste case mai mici decît altădată, ce împiedică adesea prezenţa familiei la căpătîiul celor bolnavi sau muribunzi. Sociabilitatea măsurată cu gelozie de spaţiu face necesară internarea bolnavilor sau a celor vîrstnici, care ar fi putut altfel să continue să primească îngrijiri la domiciliu sau să-şi sfîrşească viaţa înconjuraţi de familie.

În aceste locuinţe, corpul se reduce la o sumă de trebuinţe definite arbitrar, se asimilează unei forme pure, dezrădăcinată din orice existenţialitate, fără istorie, fără calităţi, simplu volum. E conceput să „funcţioneze" într-un spaţiu şi nu să trăiască acolo. Materialele industriale ele însele exclud corpul, nu acordă importanţă istoriei, nu se îmbogăţesc cu trecerea timpului, sînt atemporale, nu dau nici o şansă memoriei. Sînt indiferente, neutre, inodore. A. Mitscherlich a perceput, la nivelul vieţii

[18] H. Horkheimer şi T. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1947, p. 129.

cotidiene, o nevroză curentă, generată de aceste locuri funcționale. „Un spațiu ce respinge nu poate produce decît reacții compulsive de apropriere : o dovedesc mania curățeniei și a ordinii."[19] Corpul ce transpare în filigran în casele astfel caracterizate și în anumite structuri urbane dominate în totalitate de circulația automobilelor seamănă cu un simulacru : corp funcționalizat, raționalizat, decupat după o ideologie a trebuințelor, care îl divizează și îl privează de dimensiunea simbolică ce-l învăluie. Corpul viu e adesea stînjenit, așa cum dovedește pe un alt plan creșterea numărului de accidente unde victime sînt pietonii și bicicliștii și, mai ales, copiii și persoanele în vîrstă. Corp în plus? Corpul devine, uneori, u-topia orașului și chiar a casei.

Acolo unde domnește funcționalitatea casei sau a spațiului urban, experiența senzorială și fizică se reduce sau alunecă de partea jenei, devenind, la limită, incomodă. Atunci cînd Hölderlin spune că omul locuiește poetic, el subliniază necesitatea unui imaginar al casei, al cartierului. Iar acest supliment unde se construiește plăcerea de a exista într-un loc în care te poți recunoaște este adesea măsurat după omul occidental.

În schimb, în casa tradițională, se poate spune că este investită întreaga experiență corporală. Plină de mirosuri, de sunete, de voci, de senzații tactile, datorită materialelor ce-i stau la bază, ea este un fel de „corp neorganic al omului" (Marx), care-l protejează de mediul exterior și favorizează convivialitatea familiei sau a grupului. Datele vizuale, olfactive, fonice, kinezice, tactile, auditive etc. jalonează raportul subiectului cu habitatul său. Bachelard a scris pagini frumoase despre casă, în ochii săi, „una dintre cele mai mari puteri de integrare a oamenilor prin gînduri, amintiri și vise... (ea) înlătură contingențele, sporește hotărîrile de continuitate. Fără ea, omul ar fi o ființă dispersată"[20]. Casa și spațiul social tradițional înscriu omul într-un univers construit la scara sa. Prelungire creată de om corpului său, extensie culturală a acestuia, locuința îi asigură o securitate atît fizică, cît și morală. Spațiu de explorare

[19] Alexandre Mitscherlich, *Psychanalyse et urbanisme*, Gallimard (trad. franc.), 1970, p. 159.
[20] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, 1957, p. 27.

pentru copil, mai ales în locurile secrete : pivniţa şi podul. Spaţiu senzorial diferenţiat, propice dezvoltării imaginare, celei mai fericite creări a intimităţii.

Zgomotele

Viaţa cotidiană este presărată şi de sunete : voci şi mişcări ale celor apropiaţi, aparate casnice, radiouri, televizoare, discuri, trosnete ale lemnului, robinete, ecouri din stradă sau din vecini, soneria telefonului etc. O canava neîntreruptă de sunete nu încetează să impregneze durata existenţei noastre şi îi dă aspectul familiar. Dar sunetul ajunge cel mai adesea la conştiinţa contemporanilor sub forma neplăcută a zgomotului. Zgomotul e ceea ce deranjează cel mai mult omul de-a lungul zilei, e sunetul ridicat la rang de *stress*. Jumătate din plîngerile înregistrate pentru prejudicii se referă la zgomot : lătrături intempestive ale cîinilor (chiar în oraş), televizoare, radiouri, combine muzicale date prea tare. Mai greu de contrat, maşinile şi circulaţia lor neîntreruptă, trecerea camioanelor, lucrările, sistemele de alarmă care se declanşează fără motiv, sirenele ambulanţelor sau ale poliţiei, zgomotele maşinilor de tuns la ţară etc. Rilke deja, la începutul secolului, la Paris, scrie despre efervescenţa sonoră pe care nici măcar noaptea nu o întrerupe. „Şi cînd te gîndeşti că nu pot să nu dorm cu fereastra deschisă. Tramvaiele merg sunînd prin camera mea. Automobilele trec peste mine. O uşă se trînteşte undeva, un geam cade zăngănind. Aud un rîs în hohote, foşnet uşor de tafta. Apoi, deodată, un zgomot surd, înfundat… cineva urcă scara. Se apropie, se apropie mereu, e aici, e mult timp aici, trece. Şi din nou strada. O femeie strigă : «Ah, taci, nu mai vreau». Tramvaiul electric vine în viteză, agitat, trece peste toate. Cineva strigă, oamenii aleargă, un cîine latră. Ce uşurare : e un cîine! Spre dimineaţă, cîntă chiar un cocoş, un delir nesfîrşit. Apoi, deodată, adorm.“[21] Viaţa socială dezvăluie un fond sonor ce nu încetează niciodată. Concentrarea urbană, împreună

[21] R. M. Rilke, *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, Paris, Seuil, col. „Point“, 1966, p. 12.

cu omniprezența mijloacelor tehnice (automobile, autobuze, motociclete, motorete, metrouri etc.) transformă această structură în zgomot.

Casa apare, în principiu, din acest unghi, ca o zonă privilegiată de amortizare a zgomotelor din exterior şi de primire a sunetelor familiare, ce contribuie la sentimentul de securitate personală al omului.

Nu suportăm bine informațiile acustice care ne parvin decît dacă emană de la noi sau dacă avem posibilitatea să acționăm asupra lor. La fel cum propriile mirosuri corporale nu ne deranjează, zgomotele pe care le producem nu sînt percepute ca supărătoare. Doar ceilalți fac zgomot.

Liniştea e azi o senzație rară sau doar confort acustic[21 bis]. Cu excepția, uneori, a parcurilor sau a cimitirelor, locurile din oraş sînt zgomotoase, casele scapă insuficient de infiltrațiile sonore din afară. Chiar şi spitalele sînt prinse în verigile zgomotului. Uneori, animația comercială de pe străzi sau din cartiere difuzează jocuri sau muzică prin difuzoare. Zgomotul reprezintă genul cel mai insidios de poluare generat de modernitate, împotriva căruia e cel mai greu să te aperi. Un sunet superior frecvențelor vocii umane şi neaşteptat te face să tresari, mobilizează imediat vigilența, creează o stare de alertă, neplăcută dacă se prelungeşte.

Adesea, obişnuința zgomotului îi reduce acuitatea şi senzația că deranjează. Astfel, în anumite ateliere, muncitorii sfîrşesc prin a se acomoda, în ciuda cacofoniei maşinilor. Te obişnuieşti cu o mare intensitate sonoră, sfîrşeşti prin a lucra, a dormi, a scrie, a citi, a mînca, a trăi într-un loc zgomotos. Dar experiența arată că, totuşi, cu cît copiii sînt mai expuşi la zgomot, cu atît mai puțin au facilitatea de a învăța să citească. Constanța unui înalt nivel sonor în jurul lor îi împiedică să decodifice semnele şi să le asocieze cu un sens precis. Ceea ce seamănă cu o apărare eficientă devine atunci un handicap pentru o mai bună integrare socială. O existență dezarmată în fața zgomotului este supusă unui *stress* constant, unei stări de excitare de care nu are întotdeauna cunoştință. În acest sens, zgomotul e la fel de intolerabil ca şi liniştea absolută a sărăciei senzoriale.

[21 bis] Pentru o abordare antropologică a liniştii, trimitem la D. Le Breton, *Du silence*, Paris, Métailié, 1997.

Chiar dacă o suprasarcină sonoră afectează puţin cîte puţin organismul, zgomotul e o problemă de apreciere personală, nu un dat obiectiv. Judecata individuală accentuează sau atenuează efectele posibile ale *stress*-ului sonor. Adepţii *walkman*-ului ascultă astfel o muzică fără filtrare aeriană şi cu frecvenţă înaltă. Ei îşi construiesc un zid sonor cu instrumentul lor şi înaintează într-un fel de bulă acustică, plină de stă să plesnească. Zgomotul unuia e acompaniamentul sonor familiar al altuia. Noţiunea de zgomot reprezintă o judecată de valoare legată de un *stimulus*. Bachelard povesteşte că se apără împotriva agresiunii *pick-hammer*-elor ce lucrează pe stradă imaginîndu-şi că e vorba de ciocănitorile de la ţară. Redus de semnificaţia şi valoarea care i se atribuie, zgomotul e acceptat, integrat fără daune în cotidian.

O proxemie simbolică intră, de asemenea, în joc în percepţia sunetelor venite din afară. Abia filtrat de un perete prea subţire, un televizor cu sonorul nu prea tare poate fi resimţit ca o agresiune de un vecin obosit, care încearcă să adoarmă, în timp ce zgomotul maşinilor de pe stradă, cu o frecvenţă considerabil mai ridicată, a încetat demult să-l incomodeze. Zgomotul este prezenţa nedorită a celuilalt, invazie sonoră ce te împiedică să te simţi protejat în sfera personală. Strigătele copiilor, trecerea unei motorete, aspiratorul vecinului sau radioului său sînt percepute ca tot atîtea agresiuni insuportabile, avînd uneori consecinţe grave (altercaţii, insulte etc.). Victima zgomotului îşi percepe sfera intimă ca fiind poroasă, ameninţată fără încetare de celălalt. Nu se mai poate abandona acolo.

De cîţiva ani, întreprinderile şi agenţiile publicitare au perceput necesara valorificare a liniştii într-o viaţă cotidiană hărţuită. Se pune astăzi accentul pe motorul silenţios al unui automobil, al aparatelor casnice, al maşinilor de tuns. Argumentul liniştii este un suport comercial eficient. Se izolează fonic casa, biroul, atelierele, se atenuează zgomotul maşinilor în anumite întreprinderi, nu se mai suportă ca motorul automobilului să asurzească oamenii în timpul discuţiilor sau se evită folosirea maşinii de tuns gazonul duminică dimineaţa. Confortul acustic devine o zonă critică a sensibilităţii colective, o valoare unanimă. Fiecare actor se străduieşte să-şi atenueze producţia sonoră şi se doresc aceleaşi precauţii de la vecini. Se caută mai puţin liniştea aici, cît o integrare mai armonioasă a

zgomotului în cotidian, o amortizare a impactului sonor al unor instrumente de care e greu să te lipseşti.

Mirosurile

Mirosurile din viața cotidiană semnalează mai întîi intimitatea cea mai secretă a individului : mirosul corpului, al celor apropiați, al casei, al hainelor, al bucătăriei, al fiecărei camere, al grădinii, al străzii. Variații în funcție de anotimp ale mirosurilor venite de afară : cele ale copacilor, ale florilor, ale fructelor, cele care urcă din pămînt după ploaie sau din pămîntul uscat de soare. În sfera privată a subiectului, domină numeroase mirosuri, chiar dacă atenția ce li se acordă nu este valorificată, fiind chiar adesea uitată pe plan social şi cultural. Sînt greu de evocat în fața unei a treia persoane şi chiar de dezvăluit în fața ochilor săi. O dovedeşte experiența trăită de doi sociologi care au realizat o anchetă privind mirosurile din habitatul unei populații alese la întîmplare. Dialogînd fără directive cu interlocutorii lor, lăsînd conversația să meargă de la sine, pe firul asociațiilor olfactive, ei se trezesc devenind, împotriva voinței lor, obiectul unor confidențe din ce în ce mai intime, dovadă că, la încheierea acestei prime etape, doar un sfert dintre discuții se dovedeşte utilizabil în pregătirea studiului lor. Întrebat liber despre experiența sa olfactivă, fiecare descoperă o mulțime de lucruri demne de a fi menționate, ajungînd la detalii intime din viața cotidiană, a căror amintire nu poate apărea decît dacă se lasă vorbirea să facă asociații după fantezia sa, fără a încerca deloc canalizarea ei. În evocarea fără constrîngeri, mirosurile sînt o componentă importantă a spumei zilelor. În schimb, organizînd aceleaşi întîlniri, peste două săptămîni, dotați de această dată cu un chestionar mai rigid, cei doi cercetători nu mai obțin decît răspunsurile aşteptate, cele ce desemnează doar „mirosurile urîte“[22].

Simțul mirosului este, fără îndoială, cel mai puțin diversificat, cel mai puțin calificabil, fiind, în acelaşi timp, extrem de prezent şi acționînd în

[22] Interviu cu P. Dard şi A. Blanchet, „Autrement“, Odeurs, l’essence d’un sens, nr. 92, septembrie 1987.

profunzime asupra comportamentelor noastre. Vocabularul olfactiv e destul de redus şi adesea depreciativ. Este mai uşor să spui ce miroase urît decît să precizezi, de exemplu, natura mirosurilor plăcute. Evocarea acestui simț trezeşte cea mai mare rezistență, din cauza dificultății de a-l defini şi a reticenței colectivității de a-l băga în seamă. Dar atunci cînd limita refulării e depăşită, faptul că se vorbeşte despre el îl duce în profunzimea intimității sale pe cel care îndrăzneşte să se destăinuiască.

Un amalgam de mirosuri jalonează cotidianul, însă în mod infim şi secret, iar atunci cînd subiectul vorbeşte altora despre ele, le evocă rareori pe acestea. O abundență olfactivă ne umple universul senzorial, fără să avem conştiința acestui lucru. Efectul mirosurilor se atenuează rapid, slăbeşte mult mai repede decît ceilalți *stimuli* senzoriali. Pentru a simți mirosurile din viața cotidiană, mirosurile celor cu care trăim, cele ce emană din bucătărie sau cele caracteristice anumitor lucruri : lemn, lenjerie, umiditate, cărți etc., pentru a vibra la aceste efluvii, care constituie trama olfactivă a existenței şi dimensiunea sa probabil cea mai intimă şi cea mai puțin transmisibilă, trebuie, într-adevăr, contrastul, diferența. Căci omul se adaptează repede la o ambianță olfactivă, cîteva minute ajung. Dacă rămîne mai multe minute în acelaşi loc, nu mai simte mirosurile care, la început, i-au atras atenția.

Dacă, pentru omul de pe stradă, mirosul reprezintă o experiență mai degrabă brutală, greu caracterizabilă, în schimb fabricantul de parfumuri e capabil să deosebească milioane de arome. Orbul din naştere ajunge şi el să-şi dezvolte, în afara auzului şi a pipăitului, un simț al mirosului foarte puternic pentru a-şi identifica interlocutorii. În aceste experiențe limită, mirosurile pot părea de o extraordinară diversitate. Helen Keller, nemaiavînd decît două simțuri, pipăitul şi mirosul, ajunge să-şi recunoască vizitatorii după mirosul personal. Ea dezvoltă chiar, în această privință, un fel de caracterologie, bazîndu-se doar pe informațiile olfactive pe care le percepe. „Uneori, spune ea, mi se întîmplă să întîlnesc persoane cărora le lipseşte un miros individual distinctiv : le consider rareori vioaie şi plăcute. Invers, oamenii cu un miros accentuat au adesea în ei multă viață, energie şi inteligență. Mirosurile bărbaților sînt, în general, mai puternice, mai vii, mai individuale decît ale femeilor. În parfumul tinerilor, este ceva elementar, care ține de foc, de uragan şi de fluxul marin. Se

simt pulsațiile forței și ale dorinței de a trăi. Aș vrea să știu dacă ceilalți observă ca și mine că toți copiii au același parfum, pur, simplu, indescifrabil precum personalitatea lor încă adormită. Doar la șase sau șapte ani încep să aibă un parfum particular, perceptibil, care se dezvoltă și se maturizează în paralel cu forțele lor fizice și intelectuale."[23]

Orice om emite un miros, indiferent de modul cum se spală sau se parfumează, un miros unic degajat de pielea sa, care interferează, fără îndoială, cu relațiile întreținute cu celălalt. La fel ca liniile palmei, mirosurile nu-i aparțin decît lui. Studii efectuate asupra copiilor arată ușurința cu care aceștia identifică mirosul mamei[24]. Copii de 27 la 36 de luni, puși în situația de a alege între două tricouri de aceeași culoare și de aceeași formă, dintre care unul a fost purtat de mama lor, îl recunosc pe acesta din urmă în șapte cazuri din zece. Experiență asemănătoare într-o creșă, unde li se dă să miroasă fără comentarii tricoul mamei lor unor copii de 20 la 36 de luni. Copilul, dacă stătea deja ceva mai departe de colegii lui, se izolează și mai mult. Dacă era agresiv față de ceilalți, se calmează și adoptă atunci comportamente caracteristice : se întinde pe tricou, îl miroase, îl duce la gură, îl stringe lîngă el etc. Obiect tranzițional, în sensul dat expresiei de Winnicott, dar cu particularitatea că e vorba de un obiect al mamei, impregnat de caracteristicile ei cele mai intime. Mirosul funcționează ca un înlocuitor simbolic al prezenței. Iar copilul spune spontan puericultoarei ce-i dă tricoul : „Miroase bine", „Miroase a mama" etc. La fel, copilul care plînge se liniștește dacă i se dă un obiect de îmbrăcăminte al mamei, impregnat încă de mirosul ei. Învelișul olfactiv degajat de fiecare om e ca o semnătură a prezenței sale în lume. O urmă ușoară, dar pe care cei apropiați știu să o recunoască dintre toate.

Mirosul corporal legat de metabolismul propriu fiecărui individ nu este, fără îndoială, același în funcție de momentul zilei și de modulațiile sale de sănătate. Omul bolnav, supus unor factori biologici neobișnuiți

---

[23] Citat de Pierre Villey, *Le monde des aveugles*, Paris, Flammarion, 1914, p. 241.

[24] Facem aluzie, în rîndurile ce urmează, la mai multe experiențe ale lui H. Montagner, cf. Hubert Montagner, *L'enfant et la communication*, Paris, Pernoud–Stock, 1978, pp. 239 sq.

lui, îşi modifică întrucîtva mirosul specific, atît în cazul unor afecţiuni banale, cît şi în cazul unor boli mai grave, ce-i transformă sensibil metabolismul. Cînd nu te „simţi"* bine, eşti bolnav. Personajul lui Lars Gustafsson din *Mort d'un apiculteur*, atins de un cancer aproape de faza finală, îşi vede cîinele, cu care avea o relaţie de afecţiune de ani de zile, cum se întoarce brutal de la el şi fuge cu un fel de groază : „De parcă acestui cîine îi era frică, Dumnezeu ştie de ce... Mă comport faţă de el exact aşa cum m-am comportat mereu timp de unsprezece ani... S-ar zice, într-adevăr, că nu mă mai recunoaşte. Sau, mai precis, mă recunoaşte, dar numai de foarte, foarte aproape, cînd îl oblig să mă privească şi să mă asculte în loc să-l las să-mi urmărească doar mirosul... Ar însemna că, deodată, mirosul mi s-a schimbat în mod atît de subtil, încît doar cîinele ar fi capabil să-şi dea seama"[25].

Aura olfactivă a omului nu este, deci, deloc un factor stabil, ea variază în funcţie de starea sa fizică de-a lungul zilei şi poate chiar de-a lungul vieţii. Totuşi, formula sa de bază rămîne aproape aceeaşi. Ea seamănă cu un chip, diferenţele sale nefiind decît variaţiuni pe aceeaşi temă.

Mirosul degajat de corp este atît de intim, încît extensia sa în afara acestuia e adesea limitată de utilizarea de deodorante. Nu suporţi să-l miroşi pe celălalt mai mult decît suporţi să fii mirosit de el. În felul său, într-un alt context, P. Suskind propune o ilustrare a acestui lucru : tînărul Jean–Baptiste Grenouille, în timp ce-l miroase pe Terrier, călugărul care l-a primit la el, pare a-şi apropria substanţa acestuia de parcă ar derula-o puţin cîte puţin la fiecare suflare. Iar călugărul este atît de cuprins de groază, încît pare a-şi identifica mirosul cu sufletul şi a se teme să nu-l piardă dacă sugarul îşi continuă încă multă vreme analiza. „Lui Terrier i

* În franceză, verbul *sentir* are atît sensul de *a simţi*, cît şi de *a mirosi* (n. trad.).

25 Lars Gustafsson, *La mort d'un apiculteur*, Paris, Presses de la Renaissance (trad. franc.), 1983, pp. 29 sq. Un anumit număr de boli manifestă mirosuri bine cunoscute. Nu vom dezvolta acest subiect, tratat foarte bine de R. Winter, *Le livre des odeurs*, Paris, Seuil (trad. franc.), 1978, pp. 110 sq. Anumite tipuri de medicină îşi bazează diagnosticul pe miros. R. Selzer, *op. cit.*, pp. 24 sq. relatează vizita la un bolnav a unui medic din Tibet, care nu se interesează decît de pulsul şi de mirosul pacientului înainte de a formula un diagnostic incontestabil.

se năzări că pruncul îl vede cu nările, că îl cercetează atent, mai pătrunzător decît ar fi putut-o face cu ochii, de parcă ar înghiți cu nasul ceva care pornea de la el, Terrier, ceva ce el nu putea opri sau ascunde... I se păru că se vede gol și urît, cum s-ar holba la el cineva care nu pune nimic de la sine. Care-l străbate cu mirosul pînă dincolo de piele, către adîncul ființei."[26]

Terrier resimte cercetarea la care e supus ca pe o dezgolire fără îngăduință, ca pe un examen de conștiință ce-l dezvăluie în întregime, dar la inițiativa altcuiva decît a lui însuși. Mirosurile ar fi atunci partea senzorială a sufletului? Ne amintim, de altfel, de teama lui J.–P. Grenouille atunci cînd descoperă că nu se degajă din el nici un miros. De aceea, nu a încetat să-și fabrice unul, pentru a se ralia unei specii căreia presimte că nu-i poate aparține dacă e lipsit de miros.

Pentru copil, nu există mirosuri urîte, există doar mirosuri, mai ales dacă e vorba de efluvii produse de corp. Încet, sub presiunea educației, adică a unui anumit sistem de valori transmis de părinți, copilul asociază mirosurile corpului cu dezgustul și se apără de ele tot mai mult, mai ales în prezența celorlalți. Dar înainte, copilul nu manifestă nici o aversiune față de emanațiile corporale, îi place să se joace cu propriile excremente, cu urina, îi place să le miroasă. Nimic nu-l deranjează din punct de vedere olfactiv în spațiul său de viață. Copilul jubilează cînd folosește cuvinte interzise din vocabular (proporțional cu tabu-ul ce apasă asupra lor), de parcă ar mirosi ele însele urît și plăcerea utilizării lor ar crește. Folclorul copiilor legat de vînturi este deosebit de bogat. Ludismul obscen al copiilor, studiat de Claude Gaignebet[27], indică numeroase referiri la aceste mirosuri scatologice, ce umplu, de altfel, individul de dezgust cînd se află în public (vînturi, excremente, urină etc.), dar cu care se împacă foarte bine cînd e singur sau cînd e vorba de propriile dejecții. Doar din punct de vedere social mirosul e interzis ; la nivel individual, el

---

[26] Patrick Suskind, *Le parfum*, „Livre de poche" (trad. franc.), p. 26 [ed. rom. : Patrick Süskind, *Parfumul*, trad. Grete Tartler, București, Editura Univers, 1993, pp. 19–20].

[27] Claude Gaignebet, *Le folklore obscène des enfants*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1974.

se integrează în existență, poate cu discreție, dar influența sa participă la plăcerea cotidiană. Copilul o amintește direct, pentru că nu a dobîndit încă modelele de conduită ce vor funcționa mai tîrziu, în relațiile sale cu ceilalți. El rezistă însă multă vreme înainte de a asimila acest simț social al mirosului, ce constă esențialmente în refulare.

Asemenea copilului, trăim într-o lume încărcată de mirosuri, de care nu sîntem neapărat conştienți, dar care influențează, fără îndoială, tonalitatea comportamentelor noastre față de ceilalți. Mirosul contribuie, de altfel, și la denigrarea unui adversar : „nu-l pot suporta“*, „e un împuțit“, „e un gunoi“ etc. De asemenea, este uimitor de constatat că rasismul şi-a întemeiat ura față de celălalt pe mirosul urît ce se presupune că-l degajă. Astfel, *fœtor judaicus*, despre care antisemiții spun că-i distinge pe evrei de ceilalți oameni, sau *jiffa*, aceeaşi desemnare, de data aceasta pentru țările arabe. Miros al africanului, identificabil dintr-o mie, pentru unii care „se pricep“, bromidroza (*bromos*, putoare, şi *idros*, sudoare), miros fetid degajat de germani, după părerea lui Edgar Bérillon, un fost inspector al ospiciilor de nebuni. În 1918, prins de ardoarea sa olfactivă, în plin război, el scrie că medicii francezi care „au îngrijit răniții germani au recunoscut spontan că un miros special, caracteristic, emană de la răniți. Sînt cu toții de acord cînd afirmă că acest miros, prin fetiditatea sa, afectează neplăcut simțurile... mai mulți aviatori mi-au confirmat că, atunci cînd ajung deasupra unor aşezări germane, sînt avertizați printr-un miros ce le afectează nările, chiar dacă zboară la foarte mare înălțime... Germanul s-ar apropia de speciile animale, la care teama sau furia au ca efect provocarea activității exagerate a glandelor cu secreții rău mirositoare...“[28] Există, dincolo de Rin, în aceeaşi perioadă, o stigmatizare simetrică a mirosului francezilor.

---

* Expresia *ne pas pouvoir sentir quelqu'un*, cu sensul de *a nu putea suporta pe cineva*, de parcă ar fi vorba de un miros insuportabil (*sentir* însemnînd şi *a mirosi*) (n. trad.).

[28] E. Bérillon, *La bromidrose fétide de la race allemande*, Paris, 1918. Despre mirosul celor săraci, vezi Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social (XVIII^e et XIX^e siècles)*, Paris, Aubier, 1982, pp. 166 sq. ; despre *fœtor judaicus*, vezi Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, de Voltaire à Wagner*, Paris, Calmann–Lévy, 1968.

În Japonia, Shusaka Endo vorbeşte despre „mirosul sufocant al corpului, acest miros de brînză, tipic străinilor". *Bata kussai* denumeşte, în Japonia, în mod obişnuit, mirosurile emanate de corpul occidentalilor (literal „putoare de unt")[29]. Celălalt este asimilat cu o natură fizică diferită, oricît de puțin deviantă din punct de vedere biologic, iar emanațiile sale sînt neplăcute pentru cei ce încarnează „adevărata" natură. Din faptul că nu-l poți suporta pe celălalt rezultă, într-adevăr, că mirosurile degajate de acesta nu pot fi decît „urîte", „rîncede", „fetide" etc., oricum neobişnuite şi trezind o repulsie spontană. Celălalt miroase întotdeauna rău, cînd nu emană miros de sfințenie.

În ciuda reputației de insensibilitate olfactivă a omului occidental, o reflecție asupra intimității arată că anumite mirosuri nu încetează să-i însoțească existența în cotidian. Ele nu sînt valorificate prin discurs, dar nu sînt nici mai puțin prezente acolo, exercitînd în secret o anumită influență. Anosmia (incapacitatea de a simți mirosurile) este o boală grea, ce lipseşte existența de una din plăcerile sale. Contrar altor societăți care au dus foarte departe arta parfumurilor, societățile occidentale nu pun mirosurile pe o poziție estetică, locul lor fiind mai mult cel al unei estezii. Ele acționează în afara sferei conştiente a omului, dar nu-i orientează mai puțin comportamentele. Discursul social stigmatizează, mai degrabă, mirosurile : „Mirosuri : întotdeauna urîte". Aceasta ar putea fi definiția dintr-un dicționar modern de idei primite de-a gata. Ruth Winter evocă o experiență a unor cercetători californieni asupra relațiilor dintre mirosuri şi proxemie[30]. Participanți mai mult sau mai puțin parfumați se plimbă într-o grădină publică, observînd reacțiile trezite la trecerea lor. Se aşază pe bănci, solicită informații etc. Cei parfumați îndepărtează trecătorii din preajma lor, în ciuda mirosului plăcut. Despre femeia „prea"

---

[29] Cf. Bruno Birolli, *A l'ouest sommes-nous tous des „pue-le-beurre"*, „Autrement", Odeurs, l'essence d'un sens, nr. 92, 1987.

[30] Ruth Winter, *Le livre des odeurs, op. cit.*, p. 10. Despre cultura obiectivă, cf. şi Lucienne Roubin, *Le monde des odeurs*, Paris, Méridiens–Klincksieck, 1989 ; A. Le Guerer, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, F. Bourin, 1988 , C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma. The cultural history of smell*, New York, Routledge, 1994.

parfumată se va spune că e „cocotă", dar bărbatul parfumat oferă în mai mare măsură prilej de disconfort în comunicare, deoarece el contravine unei norme implicite ce asociază masculinitatea cu absența de miros suav. Un asemenea bărbat își ofensează virilitatea, face loc la îndoieli.

Fiecare individ închis în cercul său olfactiv (pe care el însuşi nu-l simte) pare a nu putea tolera pătrunderea unui alt miros corporal în spațiul său intim, numai dacă nu e vorba de un miros deja cunoscut şi familiar (al cuiva apropiat, cu care să fie posibile contacte corporale). Efluviile neplăcute sînt ale celuilalt, nu ale sale. De altfel, publicitatea ne avertizează în această privință : doar ceilalți percep mirosurile care se degajă de la noi. Noi nu le simțim. Publicitatea pune accentul în mod negativ pe mirosul intim, de care ne invită să ne debarasăm grație numeroaselor produse deodorante. Desigur că femeile sînt cele mai vizate de această temă culpabilizatoare, care face din corp un loc urît mirositor de la natură. Dar corpul nu este oare locul în sine al celuilalt, în gîndirea occidentală, care distinge omul de corpul său, pentru a face din el, în cel mai bun caz, un *alter ego*?

În ciuda locului său în viața personală, simțul mirosului, din punct de vedere social, e atins de suspiciune şi supus refulării. El este ceva despre care nu se vorbeşte, decît pentru a stabili o complicitate în jurul unui miros neplăcut. În spațiul social, se urmăreşte tăcerea olfactivă prin recurgerea considerabilă la deodorante sau la dezodorizante. Parfumul nu constituie o plăcere, o nuanță decisivă în jocul seducție, decît cu condiția să fie folosit la limita discreției. Prea mult parfum incomodează.

Dacă astăzi se cuvine nu doar să te mulțumeşti cu combaterea mirosurilor personale (respirație, sudoare etc.), ci şi să răspîndeşti (în cazul femeilor) un miros plăcut, trebuie s-o faci cu discreție. Farmecul parfumului ține de subtilitatea folosirii sale. O modelare olfactivă, amestec de luptă contra mirosurilor corporale şi de afirmare personală, prin parfum, pastă de dinți, apă de toaletă, săpun etc., dublează modelarea aspectului fizic sau vestimentar. Chiar în impalpabilul mirosurilor, ceea ce vine spontan de la corp provoacă îndoială şi nevoia de corectură, pentru a modifica textul original. Henri Miller a perceput foarte bine această tendință pe care Statele Unite o duc foarte departe : „Nu eşti

lăsat să simți mirosul real, nici să guști savoarea adevărată a nimic. Totul e sterilizat şi ambalat în celofan. Singurul miros admis şi recunoscut ca atare este cel al respirației urît mirositoare şi toți americanii au obsesia mortală a acestui lucru... E mirosul autentic al descompunerii. Cînd moare, un corp american poate fi spălat şi dezinfectat... Dar un corp american viu, în care sufletul se descompune, miroase întotdeauna urît, o ştiu toți americanii şi de aceea preferă să fie americani sută la sută, solitari şi, în acelaşi timp, gregari, mai degrabă decît să trăiască nas în nas cu tribul"[31]. Mirosul reprezintă partea cea rea din cealaltă parte rea a omului, care e trupul. O contestare metodică se străduieşte deci, din punct de vedere social, să înlăture prerogativele mirosurilor din cîmpul social. Omul este un animal care nu miroase (care nu vrea să miroasă) şi prin aceasta se distinge de celelalte specii. În acelaşi spirit, Freud, în *Malaise dans la civilisation*, asociază regresul mirosului cu dezvoltarea civilizației. Ridicîndu-se în poziție verticală, omul se eliberează de supunerea sa față de simțul olfactiv, se distinge de regnul animal, iar această schimbare de regim vital îl determină să aşeze vederea pe locul privilegiat. Analiză semnificativă a unei epoci şi a unei societăți care înscriu mirosul şi văzul la extremele ierarhiei senzoriale.

[31] Henri Miller, *L'œil qui voyage*, Paris, Buchet–Chastel (trad. din americ.), p. 144.

Capitolul 6

DISPARIȚIE RITUALIZATĂ SAU INTEGRARE A CORPULUI

Corpul prezent–absent

O cuprinzătoare rețea de speranțe corporale reciproce condiționează schimburile între partenerii sociali. Într-o aceeaşi structură socială, senzațiile, exprimarea emoțiilor, gesturile, mimica, atitudinile, eticheta care controlează interacțiunile, reprezentările etc., toate figurile corporale sînt împărtăşite de actori printr-o marjă îngustă de variații. Experiențele lor somatice se trimit, în oglindă, unele la altele, fondînd *sensorium commune*. Dacă intervin diferențe, legate de stilul actorului, de categoria sa socială, de exemplu, ele nu sînt deloc sensibile atîta vreme cît nu se trece pragul unei alte structurări sociale.

Proximitatea experienței corporale şi a semnelor ce-o dezvăluie altora, respectarea comună a riturilor ce organizează sociabilitatea sînt condițiile care fac posibile comunicarea, transmiterea constantă a sensului în cadrul unei societăți date[1]. Dar, în mod paradoxal, prin complicitatea astfel stabilită cu corpul în oglindă al celuilalt, prin familiaritatea subiectului cu simbolizarea propriilor puneri în joc ale corpului de-a lungul vieții sale cotidiene, se pare că trupul se şterge, dispare din cîmpul conştiinței, diluat în cvasiautomatismul ritualurilor zilnice.

[1] Se pot constata, în această privință, efectele mortale produse de o societate ale cărei cadre sociale se descompun şi unde dispare, astfel, orice dimensiune de previzibilitate, cf., de exemplu, Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Stock, 1973.

În scurgerea vieții curente, corpul se volatilizează. Extrem de prezent, fiind suportul inevitabil, trupul existenței în lume a omului, el este şi extrem de absent din conştiința sa. El îşi atinge statutul ideal în societățile noastre occidentale, unde locul său e cel al tăcerii, al discreției, al ştergerii, chiar al dispariției ritualizate. Georges Canguilhem poate, astfel, să definească, fără să tresară, starea de sănătate ca „inconştiența în care se află subiectul legat de corpul său". Iar René Leriche poate spune că ea este „viața în tăcere a organelor". Formule citate adesea, dar care ilustrează, asemenea unei greşeli de exprimare, cît este de necesară, din punct de vedere social, dispariția corpului în viața de fiecare zi, cît de mult se bazează „sănătatea" pe o refulare a sentimentului încarnării, fără de care, totuşi, omul nu ar exista. Ca şi cum conştiința corpului ar fi locul unic al bolii, doar absența sa definind sănătatea. În aceste condiții, abia îndrăznim să ne amintim că trupul reprezintă, totuşi, suportul material, operatorul tuturor practicilor sociale şi al tuturor schimburilor dintre actori. Transformarea ascunderii corpului în indiciul sănătății traduce în mod evident imperativul discreției ce apasă asupra manifestărilor care tind să amintească omului condiția sa de carne.

Socializarea manifestărilor corporale se face sub auspiciile refulării. În raport cu alte societăți mai primitoare cu corpul, se poate spune că socialitatea occidentală se bazează pe o dispariție a corpului, pe o simbolizarea deosebită a punerilor sale în joc, traducîndu-se prin ținerea la distanță. Rituri de evitare (a nu-l atinge pe celălalt, decît în circumstanțe speciale, o anumită familiaritate între interlocutori etc., a nu-ți arăta corpul gol sau parțial dezgolit, decît în anumite împrejurări precise etc.) sau de reglementare a contactului fizic (strîngeri de mînă, îmbrățişări, distanță între fețe şi corpuri cu ocazia interacțiunilor etc.). Să ne înțelegem, orice societate presupune ritualizarea activităților corporale. În orice clipă, subiectul simbolizează prin corpul său (gesturile, mimica sa etc.) tonalitatea raportului său cu lumea. În acest sens, corpul, indiferent care ar fi societățile umane, e mereu semnificativ de prezent. Totuşi, societățile pot alege să-l pună în umbra sau în lumina sociabilității. Ele pot alege între dans şi privire, între beție şi spectacol, între includerea sau excluderea relativă a modalităților senzoriale şi cinetice ale condiției umane. Societățile occidentale au ales distanța şi deci ele au pus pe locul privilegiat vederea

(*infra*), lăsînd, în acelaşi timp, deoparte mirosul, pipăitul sau auzul, şi chiar gustul.

Această atitudine de evitare a punerilor în joc ale corpului nu a fost, de altfel, întotdeauna atît de uşor reperabilă în istoria occidentală. Norbert Elias, în lucrări importante, a arătat cum, înainte de Renaştere şi apoi după, pentru clasele sociale cele mai îndepărtate de burghezie, corpul nu reprezintă obiectul unei privatizări a manifestărilor sale materiale, al unei ritualizări impunînd ţinerea sa la distanţă. Se scuipă, se rîgîie, se fac nevoile în faţa lumii, se suflă nasul cu mîna, se atinge corpul celuilalt[2]. De asemenea, vocabularul legat de „materialul inferior" (M. Bakhtine) e incredibil de bogat. Nenumărate pagini din Rabelais, pentru noi presărate cu cuvinte insolite sau de neînţeles, atestă astăzi acest lucru. Emoţiile sînt întotdeauna duse la culme, chiar dacă alternează la intervale scurte şi se contrazic. Lacrimile sau rîsetele sînt întotdeauna în exces (pentru noi) şi instantanee. Se risipesc la fel de repede precum vin, dar se exprimă în colectiv[3]. Numeroasele banchete sau sărbători oferă ocazia unor chiolhanuri şi dezmăţuri. Sexualitatea nu e moralizată, aşa cum va fi în secolele următoare. Straturile sociale ce compun societatea medievală şi chiar societatea din Renaştere sînt deschise manifestărilor corpului. Acesta e recunoscut ca locul esenţial şi fericit al existenţei şi nu ca artefactul său mai mult sau mai puţin penibil, a cărui prezenţă trebuie să te străduieşti s-o uiţi.

În mod paradoxal, omul occidental, de-a lungul vieţii sale cotidiene, îşi exprimă implicit voinţa de a nu-şi simţi corpul, de a-l uita pe cît se poate. Doar o conştiinţă reziduală îl poate atinge în mod legitim. Cel puţin la nivelul cotidianului, deoarece, vom vedea, ostentaţia corpului se manifestă în anumite locuri, în anumite momente, iar publicitatea îl expune tot mai mult, arătînd situaţii sau zone ale corpului marcate anterior de cea mai mare discreţie (publicitate pentru hîrtie igienică, tampoane, tampoane pentru protecţie zilnică, lenjerie de corp etc.). Dar viaţa cotidiană nu este, deocamdată, afectată în ritualurile şi valorile sale de această „eliberare".

---

[2] De exemplu, Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann–Lévy, 1973.
[3] Cf. Jurgen Huizinga, *L'automne du Moyen Age*, Payot, 1961.

Corpul nu transpare cu adevărat în fața conștiinței omului occidental decît în momentele de criză, de exces : durere, oboseală, suferință, imposibilitate fizică de a face ceva, sau tandrețe, sexualitate, plăcere, sau, pentru femeie, de exemplu, în timpul sarcinii, al ciclului etc. Fie situații care restrîng cîmpul de acțiune al subiectului, doar la aceasta se gîndesc G. Canguilhem şi R. Leriche ; fie, invers, care îl lărgesc, dar mai rar. De unde asimilarea percepției corpului cu subiacența unei boli.

Simbolismul ce impregnează corpul oferă subiectului mijloacele unei mascări optime a acestei realități ambigue de care este legat. Corpul fiind prezent–absent, pivot al inserției omului în structura lumii şi, în acelaşi timp, suport *sine qua non* al tuturor practicilor sociale, el nu există în conştiința subiectului decît în momentele cînd încetează să-şi îndeplinească funcțiile obişnuite, cînd rutina vieții cotidiene dispare sau cînd se întrerupe „tăcerea organelor".

Numeroase practici corporale contemporane se revoltă tocmai împotriva mascării spațiului senzorial posibil. Exigența exprimată, de „ascultare a corpului", traduce carența resimțită de subiectul care caută, prin intermediul simulării, să lupte contra tăcerii ce-i impregnează trupul. Au fost subliniate deja, de nenumărate ori, creşterea tulburărilor psihologice legate de narcisism, impresia de a nu simți nimic, vidul interior, împietrirea simțurilor şi a inteligenței, pustiul existenței, atonalitatea. Explorarea senzorială favorizată de izolare, de sofrologie*, de masaje, de yoga şi arte marțiale, între alte practici, propunîndu-şi o utilizare inedită a corpului, traduce această necesitate antropologică a unei noi alianțe cu o corporalitate prea puțin folosită în modernitate. Este semnificativă, în acest sens, reflecția lui Kenji Tokitsu, care evocă descoperirea ce-l va determina să practice intensiv artele marțiale : „Într-o zi, îndreptîndu-mă spre liceu, în lumina primăverii, mergînd cu pata neagră a umbrei mele pe drumul de pămînt de deasupra cîmpurilor de orez, am încercat să merg cu adevărat, să fiu prezent în fiecare pas, dar degeaba. Această senzație de a nu fi, această încercare nereuşită de a exista cu adevărat m-au orientat spre o căutare a existenței proprii prin

---

* Sofrologie – ansamblu de practici ce vizează dominarea senzațiilor de durere şi a tulburărilor psihice, pentru a atinge o dezvoltare mai armonioasă a personalității (n. trad.).

artele marţiale"[4]. Conştientizare emblematică, căutarea inerentă artelor marţiale traduce, într-adevăr, o preocupare de integrare a mişcării şi a senzaţiilor în jocul vieţii, vizează o unificare a subiectului. La fel, shiatsu, dansul etc., unde participanţii se confruntă cu ei înşişi sau mai degrabă cu propriul corp adus la vedere, asupra căruia lucrează pentru stimularea unei senzorialităţi, a unei motilităţi îndărătnice şi a unei mobilităţi care, în altă parte, arată rar ce poate.

E vorba de a atinge utilizarea de sine cea mai deplină, de a integra diferitele niveluri ale propriei existenţe. Un adept al maratonului, alergător de duminică, exprimă acelaşi sentiment, formulat în alt fel : „Regăseşti comportamente de copil... e calmul, destinderea". Punerea în jocul fizic a propriului corp provoacă satisfacţie, sentimentul puternic de a exista.

Căutarea unei stări mai fericite prin cea mai bună utilizare fizică de sine, în alianţa energetică cu lumea mai ales, dacă e străbătută de un ansamblu de semne (sănătatea, forma, tinereţea etc.), răspunde şi necesităţii de a restaura o înrădăcinare antropologică devenită precară datorită condiţiilor sociale de existenţă ale modernităţii. Corpul nemaifiind centrul radiant al fiinţei, el ajunge un obstacol, un suport stînjenitor şi penibil. Practicile şi discursurile ce-l vizează devin atunci copleşitoare, invers proporţional cu atrofia al cărei obiect este acesta de-a lungul existenţei subiectului. Ele au limitele şi forţa unui „supliment de suflet", ale unui dram suplimentar de sens, prin care se construieşte momentan o plăcere mai mare de a exista. Corpul de care se vorbeşte, cel ce se afişează şi se eliberează, cel ale cărui urme se caută prin sălile de gimnastică, acest corp triumfător, sănătos, tînăr şi bronzat, din povestea modernă, nu este cel din viaţa cotidiană, diluat în banalitatea zilelor. Dacă noul imaginar al corpului nu e lipsit de impact asupra cotidianului, efectele sale rămîn minore, privind mai mult imaginarul decît corpul trăit.

Riturile de dispariţie

Existenţa corpului pare a sugera o greutate redutabilă, pe care ritualurile sociale trebuie s-o înlăture. E vorba oarecum de o contestare

[4] Kenji Tokitsu, *La voie du karaté*, Paris, Seuil, 1979, p. 7.

promovată la rang de instituție socială, așa cum dovedește atitudinea mascată de discreție din ascensoare sau din mijloacele de transport în comun, unde fiecare se străduiește cu jenă să devină transparent pentru celălalt și să-l facă pe celălalt transparent. O dovedește și reticența de a atinge sau de a fi atins de un necunoscut, ducînd la inevitabile scuze atunci cînd contactul, chiar minim, a avut loc. Sau jena ce apare în discuția cu un străin care nu împărtășește ritualurile occidentale, mai ales aceste proxemii. Sau cea care apare, de o parte și de alta, dacă un actor este surprins într-o atitudine deplasată, insolită sau cînd scapă cuiva o manifestare corporală de obicei mascată : gaze, rîgîieli, bolboroseli stomacale etc. În aceste condiții de contact cu celălalt, pe care ritualurile nu și le mai iau în sarcină în mod direct, corpul își pierde dintr-o dată fluiditatea anterioară, devine greu, stînjenitor. Există expresii curente pentru a exprima tulburarea ce apare datorită acestei schimbări de regim a corpului : „Nu mai știam unde să mă bag“ etc. Simbolismul corporal își pierde provizoriu puterea, întrucît datele situației îi anulează parțial efectele. Corpul redevine mister, nu mai știi cum să-l abordezi. Speranțele actorilor nu mai au legătură unele cu altele sau lasă să se întrevadă goluri îngrijorătoare. Corpurile încetează să treacă în oglinda fidelă a celuilalt, în acest tip de bloc magic unde interlocutorii dispar în familiaritatea simbolurilor, în timp ce intră în scenă așa cum trebuie. O tulburare profundă apare din ruptura de sens, ce pune corpul în evidență într-un mod nefericit.

Toate modalitățile de interacțiune socială se instaurează pornind de la o definiție reciproc acceptată. Situația e implicit limitată de o marjă de poziții corporale, de gesturi, de mimici ; o distanță precisă separă interlocutorii care știu intuitiv (o intuiție rezultată dintr-o educație corespunzătoare) ce pot să-și permită fizic unii față de alții și ce pot să-și spună despre propriile manifestări corporale, fără teama de a se incomoda reciproc. Există o etichetă corporală, care variază în funcție de sexul interlocutorului, de statutul, de vîrsta sa, de gradul de rudenie sau de apropiere, de contextul relației etc. Orice comportament ce scapă definiției sale sociale e susceptibil de necuviință. El poate trezi rușinea celui care conștientizează că a distrus un cadru stabilit și jena celui care e confruntat cu această deviere : un miros neplăcut, o respirație prea puternică, o atitudine indecentă, un zgomot necontrolat, un hohot de rîs

nepotolit etc., atrăgînd brutal atenţia asupra unui corp ce trebuie să rămînă discret, mereu prezent, dar în sentimentul absenţei sale. Stînjeneala care apare şi domină relaţia poate fi ritual ştearsă, printr-o indiferenţă simulată sau, şi mai bine, prin umor, mereu disponibil pentru a simboliza situaţiile scabroase şi a disipa ruşinea sau reticenţa. Corpul nu trebuie să dovedească nici o asperitate susceptibilă să-l pună în valoare. Sartre a descris cu subtilitate chelnerul care se transformă în totalitate în atitudinile, gesturile, mimicile legate de exercitarea meseriei sale. Fidel etichetei ce corespunde definiţiei sociale a muncii lui, el îşi şterge ritual prezenţa corpului, îndeplinindu-şi sarcina cu dexteritate, graţie recurgerii la un număr de tehnici corporale deosebit de bine stăpînite : „Are gestul viu şi apăsat, puţin prea precis, vine atunci spre consumatori cu un pas ceva prea vioi, se înclină cu puţin prea multă amabilitate, vocea, ochii săi exprimă un interes ceva prea plin de solicitudine pentru comanda clientului, în sfîrşit iată-l revenind şi încercînd să imite, în mersul său, rigoarea inflexibilă a nu ştiu cărui automat ce duce tava cu un fel de temeritate de dansator pe sîrmă... se joacă de-a chelnerul“[5]. Cu brio, corpul chelnerului nu încetează să se supună gesturilor profesionale pe care le-a învăţat. Conform normei, corpul său rămîne în discreţie. În viaţa curentă, sîntem astfel ghidaţi de o reţea de ritualuri, care şterg evidenţa corpului, înscriindu-l cu supleţe în situaţia trăită.

Acest fapt de structură nu a iniţiat mitologia eliberării corpului. Interacţiunile rămîn sub egida ştergerii ritualizate a manifestărilor corporale. O serie de situaţii ar putea da ocazia contestării acestei afirmaţii. O examinare mai atentă arată că dincolo de aparenţe, poate în ciuda unor modificări subtile, a unei rigidităţi minime, nu este întotdeauna convenabil să-ţi expui corpul în afara cadrului ritualurilor care punctează scurgerea vieţii sociale şi îl menţin în clar–obscur, în prezenţă–absenţă[6].

---

[5] Jean–Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, „Tel“, 1943, p. 95.

[6] Am arătat în altă parte că dispariţia corpului nu reprezintă deloc un zăvor pus asupra lui. Numeroase situaţii, rituale şi ele, permit o slăbire a etichetei corporale şi a discursului autorizat despre manifestările corpului : momentele festive (nunţi, reuniuni de familie, banchete, sărbători etc.). Vestiarele sportivilor, „partidele“ etc. favorizează libertăţile de conduită şi de exprimare. La fel cum recepţiile, ceremoniile, balurile etc. sînt ocazii de a pune în valoare corpul sub egida seducţiei.

La scara interacțiunilor cotidiene, nu se schimbă nimic din ștergerea ritualizată : sînt locuri sau momente privilegiate care primesc consumul de energie. Activitățile cinetice sau senzoriale, căutarea limitelor printr-un angajament fizic extrem (expediție sportivă, maraton, triatlon etc.) tind să scape socialității. Sînt activități concepute și percepute de actori ca situate marginal, plasate mai mult sub inițiativa individuală, chiar dacă, după cum am văzut, valorile active dintr-un moment orientează alegerea actorilor. Sînt intervale de timp, locuri organizate în acest scop, care controlează o bună parte din asemenea activități fizice. Dacă acestea au rezonanțe individuale, în același timp compensînd atrofierea funcțiilor corporale în modernitate și favorizînd jocul semnelor datorită cărora actorul se situează, în felul său, în ambianța socială a unui moment, ele nu interferează decît rezidual cu ceea ce constituie acest fond intangibil al vieții cotidiene și profesionale. Contactul fizic cu celălalt, necunoscut, rămîne, de exemplu, un tabu.

Activitățile corporale ale omului occidental rămîn în umbră, în ciuda dispariției unor reticențe și a promovării unui discurs în aparență mai liber. În urmă cu numai cîțiva zeci de ani, punerile în joc ale corpului se aflau mai în centrul vieții (la fel ca și moartea, de altfel), într-o vreme cînd bicicletele, plimbarea, baia în rîuri sau lacuri făceau parte din banalitatea zilelor, cînd structura orașelor, mai puțin deschise circulației automobilelor, lăsa un loc semnificativ senzorialității, hoinărelii, motilității și mobilității corpului. Această absență de trup și de sensibilitate în evidența raportului cu lumea îi determină pe actori să dezvolte, la marginea cotidianului, activități de consum de energie fizică, unde li se restaurează provizoriu identitatea. Corpul fiind timpul și locul intim al condiției umane, nu poate fi, într-adevăr, îndepărtat în totalitate. Dar totuși, alianța ontologică a omului cu corpul său nu e refăcută, decît în mod voluntar și provizoriu, prin exerciții sau printr-un angajament ce se impun, dar nu rezolvă problema de fond, cea a atrofierii funcțiilor corporale în derularea vieții cotidiene.

Orele de gimnastică tonică sau de jogging, de participare la un grup de învățare a masajului chinez sau de karate, înscrierea la o sesiune de bioenergie sau de gestalt sînt paranteze în viața personală, locuri privilegiate, unde prejudecățile obișnuite dispar, unde ștergerea ritualizată

a corpului slăbeşte parţial. Nu-ţi cunoşti aproape deloc vecinii, decît prin participarea caldă la momente de destindere, în cursul cărora „izbucneşti" cu atît mai vesel cu cît viaţa privată e mai puţin ameninţată. În aceste condiţii se organizează exerciţii în comun, care pun corpul în joc, se acceptă contactul mîinii sau al pielii celuilalt, în măsura în care este posibilă reciproca şi fiecare devine, pe rînd, instrument apoi actor, obiect apoi subiect.

E. Perrin a perceput instrumentarea corpului în grupurile de terapii cu mediere corporală la care a participat. Consensul e precar, dar necesar bunei funcţionări a stagiilor. El ilustrează cît este de greu de trăit suspendarea riturilor şi a reticenţelor pe care se bazează viaţa cotidiană : „Ajunge ca unul singur să refuze regula implicită : «Eu îţi împrumut corpul meu, dacă mi-l împrumuţi şi tu pe al tău» şi «Toate corpurile sînt bune ca să-mi îmbogăţesc experienţa», pentru ca ea să dispară... Căutarea interioară, individuală e cea care primează atît în faza consemnelor, cît şi în aceea a exerciţiilor colective"[7]. Celălalt e cel care permite căutarea personală, el este mai întîi un instrument comod. Chiar dacă pipăitul pune corpul în joc, aspectul voluntar al exerciţiilor nu anulează tabu-ul contactului, îl deplasează pur şi simplu prin regula ce face alternativ din fiecare participant un obiect sau un subiect de investigaţie sau de antrenament în învăţarea unei tehnici sau în căutarea unei senzaţii. Nu e corpul din viaţa curentă (şi deci corpul posibil al dorinţei sau al plăcerii) ce se împrumută celuilalt într-o relaţie egală, este un corp disociat de pulsional. Contactul fizic nu vizează propriu-zis doi subiecţi, ci repetarea unui act sau a unei tehnici sau experimentarea unei senzaţii cu intenţia învăţării, chiar dacă e vorba de o acţiune asupra intimităţii. Celălalt este partenerul întîmplător, a cărui implicare corporală reprezintă condiţia implicării mele în ceea ce-l priveşte. Experienţa arată că, atunci cînd trebuie repetate exerciţii în doi sau mai mulţi, tocmai proximitatea partenerilor, mai mult decît afinităţile lor posibile, reuneşte participanţii. Contactul nu e cel al unui subiect precis într-o relaţie aleasă. Chiar dacă pot apărea ocazia şi plăcerea, dacă relaţia poate depăşi cadrul sălii de gimnastică sau al stagiului, aceasta nu constituie obiectul exerciţiilor, iar

[7] Eliane Perrin, *Les cultes du corps*, Lausanne, Favre, 1985, p. 162.

ritualizarea ce le ghidează nu e oricum propice acestor suplimente. Aspectul relațional este scurtcircuitat. Celălalt nu are alt sens aici decît de a favoriza senzațiile celui care profită de pe urma exercițiului, știind că secvența următoare inversează rolurile. Un schimb de procedee bune, ce ilustrează că aici corpul nu e locul imperceptibil al existenței subiectului, ci mai mult „mecanica trupului", a cărui înțelegere este temperată de psihologie, fără a fi modificate cu adevărat dualismul corp–subiect și dualitatea între aceste exerciții și cotidian. Dualismul e, fără îndoială, uneori amorțit, dar nu suprimat. Astfel, E. Perrin își poate evoca cu umor experiența din grupurile de implicare corporală, subliniind supunerea participanților în fața cuvîntului animatorilor : „Am avut adesea impresia de a fi condusă către descoperirea propriilor senzații în maniera vizitelor cu ghid din muzee. Mă auzeam afirmînd că «într-o clipă vom avea o senzație de căldură aici, de înțepătură acolo etc.»" (p. 159). Frumos exemplu al corpului promovat la rang de *alter ego* cu care se leagă o relație de seducție. Partea din sine a cărei prezență trebuie să învățăm s-o îmblînzim și ale cărei resurse trebuie să învățăm să le modificăm în sensul plăcerii.

Corpul expus

În paralel, publicitatea face un pas îndrăzneț înainte, abordînd teme corporale ce ating viața privată și provoacă jenă atunci cînd sînt dezvăluite în public. Într-un stil „cool", „modern", se evocă prezervativele, lenjeria de corp, tampoanele, deodorantele, șosetele sau hîrtia igienică. Utilizarea rituală a umorului dezamorsează jena telespectatorului, a ascultătorului, a cititorului sau a trecătorului interpelat de un afiș. Umorul reprezintă o manieră culturală de a dezarma echivocul sau de a aborda, prin iluzie, subiecte interzise sau delicate. Cu ajutorul său, se pot sugera, într-o conversație curentă, aspecte ale existenței considerate indiscrete. Umorul ridică în mod ritual reticențele și permite abordarea celor mai deocheate sau mai îndoielnice subiecte. Spațiul publicității se dedică, în ceea ce privește viața cotidiană, imaginii vestiarului sportivilor sau anumitor festivități (o nuntă, de exemplu) ca un moment de excepție, cînd e permis, fără să te abați de la regulă, să te eliberezi de o parte din controlul

asupra propriilor manifestări intime. Mesele între prieteni sau festivitățile în familie văd apărînd povești echivoce. Umorul le face inofensive, oferind avantajul conținutului lor. În acest context, funcționează o anumită libertate, dar dezamorsată prin rîs.

Complicitatea impusă de stilul liber al publicității face apel la simțul umorului al destinatarului. Ea încurajează deschiderea spiritului său şi culpabilizează dinainte orice critică la adresa sa. Cu condiția să nu ai „prejudecăți" şi să fii „modern", cum să nu zîmbeşti în fața copilului care se ridică de pe oliță, derulînd la nesfîrşit în urma lui un sul de hîrtie igienică, înainte de a năvăli în biroul tatălui său (acesta fiind vizibil ocupat cu încheierea unui contract important cu un grup de oameni de afaceri) ca să-i ceară ajutorul. Invazie a privatului în public, grație umorului şi stîngăciei atent calculate a copilului, care, desigur, e lipsit de prejudecăți în privința acestei dualități.

Nici o sensibilitate nu este agresată, grație stilului umoristic, a cărui funcție socială constă în autorizarea abordării temelor interzise, pentru a exprima, ca în trecere, adevăruri ce nu s-ar putea exprima direct. Umorul, în publicitate, ca şi în viață, face acceptabile imagini sau cuvinte sustrase din intimitate, care ar indispune dacă ar fi formulate altfel. Dar necesitatea acestui ocol pentru protejarea obiectului sau a conduitei astfel dezvăluite, arată că trupul rămîne impregnat de sens şi de valoare, loc simbolic pe care publicitatea încearcă să-l cenzureze. Ea vorbeşte în mod semnificativ de „tabu-uri" sau de „prejudecăți", atunci cînd evocă actele intime, marcate în mod obişnuit de discreție. Dar, în final, sub pretextul afirmării valorilor corporale, al expunerii intimității cu toată naturalețea, publicitatea şterge subtil ceea ce provine de la organic, „eliberarea" corpului se face sub egida igienei, a unei înlăturări a „animalității" din om : mirosurile, secrețiile, vîrsta, oboseala sînt suprimate. La fel, progresul social al sportului[8] sau al dansului modern impune un model de tinerețe, de vitalitate, de seducție sau de sănătate. Corpul liber, tipic publicității, este curat, tînăr, seducător, sănătos, sportiv. Nu e corpul din viața cotidiană.

---

[8] Solicitat fără încetare de publicitate, sportul e erijat astăzi în paradigmă a excelenței sociale ; pe această temă, vezi Alain Loret, *Génération glisse*, Paris, Autrement, 1995.

Tendința societăților occidentale este de a accepta, de a include mai puțin datele corporale aferente condiției umane decît alte societăți, din timp sau din spațiu. Dacă toate societățile ritualizează manifestările corporale, simbolizează intimul şi infimul[9] fără a uita nimic, acceptarea datelor fizice, cinetice sau senzoriale este eminamente variabilă. Am arătat că anumite societăți absorb corpul cum absorb indivizii şi cum altele, distingînd, invers, individul, pun accentul pe granițele corpului, acestea funcționînd atunci ca factor de individuație. Dansul se poate găsi în inima vieții sociale sau poate înfățişa un chip al părții blestemate. Modernitatea, chiar dacă e adesea ambivalentă la acest subiect (cf. *infra* : relativitatea „revenirii" la corp), este, în ansamblul ei, destul de neospitalieră cu corpul. Ea se întemeiează pe o contestare rituală a manifestărilor corporale. În fața gazelor, a bolboroselilor stomacale sau a rîgîielilor, fiecare se preface că nu a auzit nimic, dacă umorul nu vine tocmai să ritualizeze jena, ştergînd-o dintr-o mişcare. Se întîmplă ca nerespectarea regulii discreției să aibă drept obiectiv umilirea interlocutorului. Disprețul față de etichetă, dacă rămîne unilateral, traduce preocuparea de a afirma o superioritate ierarhică sau o voință de preluare a puterii. El se manifestă printr-o respirație urît mirositoare, printr-un miros neplăcut, o anumită indecență, un vocabular liber etc. Totul depinde de convențiile sociale şi de pragul de toleranță al interlocutorilor în chestiune.

Metroul, autobuzul, trenul, ascensorul, sala de aşteptare sînt ilustrări evidente ale ținerii la distanță a corpului şi ale jenei ce apare din contactul fizic pe care nimic nu vine să-l simbolizeze. Ritualitatea e aici împinsă la extremă în intenția sa de mascare. Uzanța vrea ca proximitatea fizică generată de mijloacele de transport în comun sau de ascensor să fie ocultată de o falsă indiferență față de celălalt. Privirea se opreşte peste tot unde nu e persoana de vis-à-vis. Privirile sînt absente, fidele comportamentului tipic acestor condiții, preocupate să nu atragă atenția sau să nu-l deranjeze pe celălalt.

Dacă trupurile trebuie să se atingă sau doar să se apropie, se impune o scuză scurtă pentru a anula încălcarea interdicției implicite a contactului. Dacă nu cumva mulțimea impune aceste contacte într-un fel de fuziune

[9] Cf. David Le Breton, *La sociologie du corps, op. cit.*

inabilă şi suspendă provizoriu interdicţia. Ascuns în mulţime, actorul regăseşte condiţia comunitară, graniţele sale personale şi cele ale corpului său dispărînd. E singurul moment cînd contactul şi proximitatea fizică a celorlalţi nu îl incomodează.

Există astăzi o schimbare a anumitor etichete, apare un alt prag de sensibilitate. Goliciunea pe plajă sau la televizor, emisiuni unde cupluri invitate îşi expun viaţa sexuală. Persoane care fac jogging parcurg oraşele sau grădinile publice şi contribuie la atenuarea prejudecăţilor ce apăsau asupra corpului uman. Invazia sportului în viaţa cotidiană a estompat diferenţa altădată bine marcată între ţinuta de oraş şi ţinuta sport. Apar noi modalităţi de a vorbi despre corp. Dar la scara cotidianului, în relaţiile cu ceilalţi, în majoritatea etichetelor corporale ce controlează socialitatea, nimic nu schimbă ştergerea ritualizată a manifestărilor somatice. Sînt locuri privilegiate, şi ele organizate şi cu orare ritualizate, care primesc cel mai adesea corpul pus în valoare : săli de fitness, stadioane, grădini publice, săli de culturism, spaţii publicitare, plaje vara etc.

O viclenie a modernităţii face să treacă drept eliberare a corpurilor ceea ce nu e decît elogiul adus corpului tînăr, sănătos, suplu, igienic. Aspectul, formele, sănătatea se impun ca preocupare şi produc un alt tip de relaţie cu sine, supunerea faţă de o autoritate difuză, dar eficientă. Valorile cardinale ale modernităţii, cele promovate de publicitate, sînt sănătatea, tinereţea, seducţia, supleţea, igiena. Acestea reprezintă pietrele unghiulare ale concepţiei moderne asupra subiectului şi a relaţiei sale obligatorii cu corpul. Dar omul nu are întotdeauna corpul neted şi pur din reviste sau din filmele publicitare, se poate spune chiar că el seamănă rar cu acest model. Astfel se explică succesul din zilele noastre al practicilor care pun în evidenţă corpul (jogging, fitness, *body-buiding* etc.), succesul chirurgiei estetice sau reparatorii, cel al curelor de slăbire, dezvoltarea spectaculoasă a industriei cosmeticelor.

Corpul escamotat

Faptul că tema eliberării corpului e un clişeu ambiguu, echivoc, care afectează prea puţin viaţa curentă a actorilor, continuă să fie demonstrat

de statutul depreciat al persoanelor în vîrstă, al handicapaților sau al „nebunilor", chiar al celor grav bolnavi (SIDA, cancer etc.) sau al muribunzilor. Corpul trebuie să treacă neobservat în relația dintre actori, chiar dacă situația implică, totuși, punerea sa în evidență. El trebuie să dispară în codurile aflate în vigoare și fiecare trebuie să-și poată regăsi la interlocutori, ca într-o oglindă, propriile atitudini corporale și o imagine care să nu-l surprindă. Tocmai în acest sens, cel ce nu joacă jocul, deliberat sau fără știrea sa, provoacă o jenă profundă. Atunci cînd reperele somatice de identificare cu celălalt încetează, se instalează tulburarea, cînd asperitățile corpului împiedică mecanismul social de ștergere familiară să se pună în funcție. Corpul straniu devine corp străin, opac în diferența sa. Imposibilitatea de identificare fizică cu el (din cauza infirmității, a dezordinii gesturilor, a bătrîneții, a „urîțeniei", a originii culturale sau religioase diferite etc.) se află la originea tuturor prejudiciilor pe care le poate suferi un actor social. Diferența devine stigmat mai mult sau mai puțin clar afirmat. *A priori*, desigur, nimeni nu este ostil handicapaților sau „nebunilor", de exemplu, nimeni nu e indiferent față de soarta bătrînilor și, totuși, îndepărtarea lor dovedește neliniștea difuză ce-o provoacă. Nimic nu este mai impresionant în această privință decît să observi comportamentele trecătorilor atunci cînd un grup de copii sau de adulți handicapați mental se plimbă pe stradă sau intră într-o piscină. Ostilitatea, de altfel, e rareori vizibilă, dar privirile nu încetează să-i urmărească, să comenteze. Astfel, drama zilnică a unei femei care vrea să-și păstreze alături copilul bolnav de „mongolism" și care atrage asupra sa și a fiului său, la fiecare ieșire, privirea tuturor trecătorilor. Violență tăcută, cu atît mai insidioasă, cu cît se ignoră ca atare.

Corpul trebuie șters, diluat din familiaritatea semnelor. Dar această reglementare fluidă a comunicării va fi perturbată involuntar, va fi privată de încărcătura sa de evidență de către handicapatul fizic sau de către nebun. Corpul va intra în conștiință cu amploarea unei repetări a refulării. În acest sens, devine legitim să te întrebi dacă etichetele corporale ce funcționează în diferitele momente ale socialității nu sînt ritualuri de evitare.

Pierre Henri, în eseul consacrat orbilor, pune în evidență tulburarea sau echivocul ce pot apărea dintr-un decalaj între speranțe corporale diferite. Chiar atunci cînd intențiile respective ale actorilor sînt clare și

lipsite de ambiguitate : „Faptul că un orb, scrie el, îi propune unei însoțitoare ocazionale să schimbe poziția şi îi cere voie să-și treacă brațul pe sub al ei, e suficient ca să se producă o neînțelegere, mai ales dacă femeia are brațele goale sau dacă poartă o rochie uşoară. Orbul preferă să renunțe la ceea ce i-ar fi comod, din respect pentru conveniențe sau din teamă de echivoc“[10]. Acesta trebuie să se supună unui cod corporal neadaptat, care multiplică dificultățile întîlnite de el de-a lungul vieții, cînd se află în prezența unor persoane necunoscute, ale căror susceptibilități trebuie menajate. „Orbul bine adaptat cecității sale ar trebui să fie «băgăcios». Dar această manieră de a acționa nu e socială. Prin forța lucrurilor, dacă vrea să fie acceptat, orbul trebuie să se conformeze modelelor de comportament considerate normale de societate“ (*ibid.*, p. 375).

Etichete corporale subînțelese, dar pregnante, controlează conduitele actorilor, ele definesc amenințările care vin de la ceea ce nu se cunoaşte, ele ritualizează apariția posibilă a tulburării în interacțiune. Dar trama rituală ratează suprimarea părții de necunoscut din întîlnirea cu omul purtător de handicap. Din cauza infirmității sale, acesta este mai mult sau mai puțin exclus din relațiile cele mai curente, datorită incertitudinii care învăluie orice întîlnire cu el. În fața acestor actori, sistemul de aşteptare e distrus, corpul se dăruieşte dintr-o dată cu o evidență inevitabilă şi devine greu de negociat o definiție reciprocă în afara reperelor obişnuite. Cum să abordezi orbul sau infirmul imobilizat într-un scaun cu rotile? Cum să discerni dacă are sau nu nevoie de ajutor? Trebuie chiar să ne punem întrebarea?

Prin simpla sa prezență, omul cu un handicap motor sau senzorial provoacă jenă, ezitare în interacțiune. Dialectica fluidă a vorbirii şi a corpului se crispează deodată, se loveşte de opacitatea reală sau imaginată a corpului celuilalt, ridică întrebări legate de ceea ce e bine sau nu să faci şi să spui cu el. Iar tulburarea e cu atît mai vie, cu cît atributele fizice ale actorului favorizează mai puțin identificarea cu el. Oglina e spartă şi nu redă decît o imagine fragmentată. Sursa oricărei

---

[10] Pierre Henri, *Les aveugles et la société*, Paris, PUF, 1958, p. 179.

angoase constă, fără îndoială, în imposibilitatea de a te proiecta în celălalt, de a te identifica oarecum cu ceea ce el încarnează în consistența corpului său sau în comportamentele sale. Acest celălalt încetează a fi oglinda liniştitoare a identității, el deschide o breşă în siguranța ontologică garantată de ordinea simbolică[11]. Un „joc“ subtil, dar încărcat de angoasă, e introdus de îndată în sistemul de aşteptare. Incertitudinea din jurul definiției relației e împărtăşită şi de subiectul handicapat, care se întreabă la fiecare nouă întîlnire cum va fi acceptat. Chiar dacă interlocutorul manifestă atenție față de el, dificultatea de a lua în calcul conținutul cererii celuilalt ajunge uneori să-i rănească susceptibilitatea. Pierre Henri, după o lungă anchetă pe această temă, notează că „majoritatea orbilor se plîng de caracterul nepotrivit, de stîngăcia şi de ineficiența asistenței care se doreşte să li se aducă. Fiecare văzător are propriile idei legate nu doar de modul de a se comporta cu un orb, ci şi de tehnica pe care acesta trebuie s-o urmeze în diversele împrejurări ale vieții practice“ (p. 329). Incertitudinea ce apasă asupra întîlnirii contribuie la a indica dificultatea negocierii sale reciproce. Uşurința cu care fiecare intră în rit nu mai e actuală. Corpul nu mai este şters de ritual, el devine prezent la modul greoi, devine stînjenitor. El rezistă simbolizării, căci aceasta nu mai e dată imediat, ci trebuie căutată, expunîndu-se neînțelegerii. Iată una dintre sursele respingerii implicite la care sînt supuşi actorii afectați de un handicap sau de o tulburare de comportament.

Omul purtător al unui handicap nu determină totuşi neapărat o ruptură cu simbolismul corporal. El poate chiar continua să se simtă „normal“ şi poate suferi din cauza privirilor ce nu încetează să apese asupra lui sau a jenei pe care o provoacă. „Individul stigmatizat, scrie E. Goffman, tinde să aibă aceleaşi idei ca şi noi despre identitate... desigur, ceea ce simte el în adîncul sufletului poate fi sentimentul de a fi o persoană

[11] Aceasta, contrar altor societăți care nu au nici o prejudecată contra infirmității şi integrează actorii afectați de ea în relația simbolică, fără a-i priva de nimic ; noi procedăm prin excludere față de aceste categorii (handicap, bătrînețe, nebunie, moarte...) desimbolizîndu-le şi atribuindu-le un semn negativ, pe cînd aceste societăți le includ cu titlu de partener cu rol întreg în circulația de sens şi valori.

«normală», un om asemănător cu toți ceilalți, o persoană, deci, care merită o șansă și un mic răgaz."[12]

În societățile noastre occidentale, actorul suferind de un handicap nu e perceput ca om întreg, ci prin prisma deformantă a compasiunii sau a ținerii la distanță. Se interpune un ecran psihologic. Nu se vorbește de handicap, ci de handicapat, ca și cum ar ține de esența sa de subiect *să fie* handicapat, mai degrabă decît *să aibă* un handicap. Omul se reduce aici doar la starea corpului său, stabilită ca un absolut, el e dedus oarecum din modul cum se prezintă din punct de vedere social corpul său. Omul handicapat nu mai este privit ca subiect, adică avînd ceva în plus, „acel ceva și acel aproape nimic" care dă sens și contur existenței sale, ci ca avînd ceva în minus. Dacă anatomia nu constituie un destin, întrucît societăți și actori o simbolizează în felul lor, ea devine destin, într-adevăr, atunci cînd omul se trezește că nu întruchipează altceva decît atributele sale corporale.

Omul handicapat amintește cu o forță ce-i scapă și ce ține doar de prezența sa, precaritatea infinită a existenței și trezește angoasa corpului distrus, constituind materia primă a numeroase coșmaruri individuale, de care nu e scutită nici o colectivitate umană ; mutilarea, cecitatea, paralizia, încetineala mișcărilor sînt figurile arhetipale ale coșmarului. Omul handicapat amintește fragilitatea insuportabilă a condiției umane. Ceea ce modernitatea refuză cu obstinație să conceapă.

Ambiguitățile „eliberării corpului"

În ceea ce-l privește pe „nebun", el creează problemele, el perturbă ritualurile de interacțiune, el insuflă „jocul" acolo unde domnește gravitatea comunicării sociale. Puterile ascunse de corpul său nu se mai risipesc în ritualizare : el vorbește cu voce tare despre lucruri intime, asupra cărora uzanța păstrează tăcerea, se poate masturba în mod ostentativ, se poate

[12] Erving Goffman, *Stigmate*, Paris, Minuit, 1975, p. 17. Vezi și R. Murphy, *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, 1990 ; B. Ingstad, S. Reynolds Whyte (ed.), *Disability and culture*, Berkeley, University of California Press, 1995.

dezbrăca, țipa, îi poate agresa pe ceilalți, se poate răni cu bună știință, se poate strîmba, poate provoca etc. Suferința sa îl face de neînțeles în gesturile și comportamentele lui. Absența de previzibilitate și, deci, dificultatea de a armoniza cu el manifestările corporale în interacțiune, ating aici punctul culminant. Violența psihiatrică pe care nebunul o suportă zilnic, încremenirea chimică în care e închis și pereții ce se adaugă ținerii la distanță indică limpede gravitatea încălcărilor de către el a ordinii morale a societății. „Nebunul" regăsește etimologia ironiei : el chestionează în profunzime actorii în privința felului cum acceptă ei interdicțiile și reticențele modalităților lor corporale. Nu i se iartă că face corpului o asemenea publicitate, cînd acesta ar trebui să dispară discret în relația socială. „Nebunul" determină reapariția a ceea ce a fost refulat, nu doar în cazul lui, ci și în acela care fondează schimbul social, el arată că viața curentă se bazează pe rituri de evitare a corpului, că acesta nu trebuie să transpară ca „materialitate" dacă nu vrea să trezească dezaprobarea.

Există astăzi în discursul despre corp o altă privire, o altă atenție, etichete sociale modificate. În esență, este schimbat în profunzime imaginarul corpului prin această admirație, dar fără să fie transformată paradigma dualistă. De altfel, nu ar putea exista o eliberare a corpului, ci o eliberare de sine, adică, pentru subiect, sentimentul de a fi cîștigat o deschidere. Și aceasta printr-o utilizare diferită a activităților fizice sau printr-o nouă organizare a aspectului. Îndepărtarea corpului de subiect, pentru a afirma apoi eliberarea celui dintîi, constituie o figură de stil a unui imaginar dualist.

Datele fizice ale condiției umane sînt oare astăzi, în societățile noastre, obiectul unei evaluări mai puțin normative și, din acest motiv, produc ele la actori un sentiment general de stare excelentă, oricare ar fi relațiile lor cu corpul? Este ceea ce, într-adevăr, susține afirmarea „eliberării" sau a „revenirii" la corp. Schimbarea actuală a statutului corpului, la nivelul discursului social, produce oare plăcerea de a fi el însuși, fără a interveni, în judecarea sa, modelele estetice în vigoare, vîrsta, seducția, eventualele handicapuri etc.? Indicatorii sociali cei mai semnificativi ai unei „eliberări" serioase a corpului ar fi integrarea ca parteneri egali în cîmpul comunicării (parteneri nemarcați de stigmate) a persoanei vîrstnice sau a celei cu

handicap, a persoanei obeze sau a celei cu cicatrice. Ar putea fi şi utilizarea socială mai asiduă a potenţialităţilor senzoriale, musculare, cinetice sau ludice ale omului.

Corpul nu este astăzi „eliberat" decît în mod fragmentat, rupt de cotidian. Discursul privind eliberarea şi practicile pe care le creează constituie realitatea claselor sociale de mijloc sau privilegiate. Această „eliberare" are loc mai puţin sub egida plăcerii (chiar dacă, incontestabil, aceasta e adesea prezentă) şi mai mult prin acţiunea asupra ta însuţi, prin calculul personalizat, dar a cărui materie este prezentă deja pe piaţa corpului la un moment dat. Admiraţia contribuie la înăsprirea normelor privind aspectul corporal (să fii subţire, frumoasă, bronzată, în formă, tînără etc., pentru femeie ; să fii puternic, bronzat, dinamic etc., pentru bărbat) şi deci la întreţinerea, în mod mai mult sau mai puţin clar, a unui dispreţ faţă de sine la cei care nu pot produce, dintr-un motiv sau altul, semnele „corpului eliberat".Ea contribuie şi la deprecierea îmbătrînirii, ce însoţeşte existenţa omului. Alimentează, la anumite categorii ale populaţiei (persoane vîrstnice, handicapate), sentimentul de a fi ţinut la distanţă din cauza atributelor fizice. În acest sens, s-ar putea spune că „eliberarea corpului" nu va fi efectivă decît atunci cînd preocuparea faţă de corp va fi dispărut.

Capitolul 7

ÎMBĂTRÎNIREA INTOLERABILĂ : CORPUL ÎNVINS

Corpul nedorit

Se impune aici un capitol special despre îmbătrînire şi despre reprezentarea socială a persoanei vîrstnice. Aceste două teme servesc la a pune în lumină statutul modern al corpului şi permit aprofundarea analizelor precedente.

Definiţia dată de Erving Goffman stigmatizatului nu ocoleşte persoana în vîrstă : „Un individ care ar fi putut cu uşurinţă să se facă admis în cercul raporturilor sociale obişnuite are o caracteristică ce se poate impune atenţiei acelora dintre noi care-l întîlnesc şi ne poate face să-l ocolim, distrugînd astfel drepturile ce le are faţă de noi datorită celorlalte atribute ale sale“[1]. În izolarea socială mai mult sau mai puţin mascată care distinge bătrîneţea şi o pune în faţa sociabilităţii obişnuite, se discerne, într-adevăr, activitatea socială de marcă. Persoana vîrstnică îşi poartă uneori corpul ca pe un stigmat, a cărui rezonanţă e mai mult sau mai puţin vie, în funcţie de clasa socială căreia îi aparţine şi de calitatea acceptării de către anturajul familiar. Există o puternică virtualitate de stigmat în îmbătrînire.

Bătrîneţea este astăzi acel „Continent gri“[2], delimintînd o populaţie indecisă, puţin lunară, rătăcită în modernitate. Timpul nu mai e al

---

[1] Erving Goffman, *Stigmate, op. cit.*
[2] „Communications“, nr. 37, 1983, Le Continent gris.

experienței și al memoriei. Nu este nici al corpului distrus. Persoana vîrstnică alunecă ușor în afara cîmpului simbolic, ea se abate de la valorile centrale ale modernității : tinerețea, seducția, vitalitatea, munca. Ea reprezintă încarnarea refulării. Amintește precaritatea și fragilitatea condiției umane, fiind chipul însuși al alterității absolute. Imagine intolerabilă a unei îmbătrîniri care cuprinde totul într-o societate ce are cultul tinereții și nu mai știe să simbolizeze faptul de a îmbătrîni sau de a muri.

Acțiunea îmbătrînirii evocă o moarte care-și croiește drum în tăcerea celulelor fără a fi posibil s-o oprești. Persoana vîrstnică avansează către moarte, ea întrupează cele două elemente de nenumit ale modernității : îmbătrînirea și moartea. Nici bătrînețea, nici moartea nu sînt, într-adevăr, tabu-uri, cum se spune adesea ; un tabu mai are sens în structura socială, el trimite la o graniță în jurul căreia se organizează o identitate comună a grupului. Nici bătrînețea, nici moartea nu îndeplinesc acest rol, ele constituie locurile anomaliei, scăpînd astăzi cîmpului simbolic ce dă sens și valoare acțiunilor sociale : ele încarnează ireductibilul corpului.

Bătrînul este redus, în percepția comună, doar la corpul său, mai ales, desigur, în instituții. „Corpuri izolate, ascunse, apoi uitate, «moșnegii» din azil erau corpuri bătrîne, devenite inutile, care au fost de folos, dar nu mai puteau fi, corpuri cu care nu știi ce să faci și pe care le lași acolo, așteptînd să binevoiască a muri.“ Acestea sînt primele fraze dintr-un articol de R. Sebag–Lanoë, descriind șocul resimțit la intrarea într-un serviciu de lungă și de medie durată. În majoritatea instituțiilor, consistența umană, singularitatea individuală sînt șterse prin clișeul unic al corpului distrus, al corpului ce trebuie hrănit, al corpului ce trebuie spălat. Bătrînul nu mai reprezintă istoria sa, el nu mai este subiect, el e un corp învins, a cărui igienă și supraviețuire trebuie menținute[3]. La fel ca purtătorul unui

---

[3] De exemplu, povestea unei zile de lucru a unei îngrijitoare dintr-un azil. Niciodată nu vorbește despre persoanele de care se ocupă. Toată munca ei, cel puțin așa cum vorbește despre ea, pare a se reduce la un număr destul de mare de gesturi de întreținere aplicate unor corpuri anonime : schimbarea scuipătoarelor, pregătirea căruciorului pentru micul dejun, menajul (curățarea toaletelor, a chiuvetelor), îngrijirea pensionarilor etc. Tracasată de timp și de tot ce trebuie

handicap, bătrînul este obiect al corpului său, nemaifiind subiect cu normă întreagă. Personajul central din *La femme rompue* de Simone de Beauvoir spune : „m-am resemnat cu corpul meu". Îmbătrînirea, în termeni occidentali, marchează reducerea progresivă la corp, un fel de aservire în fața unei dualități ce opune subiectul şi corpul său şi îl aduce în dependență față de acesta din urmă. Boala, durerea sînt alte exemple, dar provizorii, ale dualității inerente condiției umane, dar îmbătrînirea se asociază aici cu o dualitate definitivă. În percepția socială, bătrînul se va reduce tot mai mult la corpul său, care-l va părăsi puțin cîte puțin, astfel încît Bichat a ajuns să scrie : „Priviți omul ce se stinge la sfîrşitul unei lungi bătrîneți : moare în detaliu, toate funcțiile sale exterioare sfîrşesc una după alta, toate simțurile se închid succesiv : cauzele obişnuite ale senzațiilor trec peste ele fără să le afecteze"[4]. Bătrînețea traduce un moment cînd refularea corpului nu mai este posibilă, momentul cînd corpul se expune privirii celuilalt într-o lumină ce nu mai e favorabilă.

Simone de Beauvoir îşi aminteşte scandalul pe care l-a provocat scriind la sfîrşitul cărții *L'ordre des choses* că ajunge în pragul bătrîneții. A afirma acest lucru legat de ea însăşi însemna a încălca un pact al tăcerii, ce obliga numeroase alte femei să ia poziție. Ea numea ceea ce era de nenumit.

Îmbătrînirea

Dacă altădată oamenii îmbătrîneau cu sentimentul că urmează un drum firesc, ce-i duce la o recunoaştere socială sporită, omul modernității se luptă în permanență cu toate semnele vîrstei şi se teme că îmbătrîneşte

---

să facă, ea dă impresia că aleargă fără încetare. Mărturia ni se pare revelatoare în privința a ceea ce se petrece, într-adevăr, în multe instituții, cf. Nicole Benoit–Lapierre, P. Cevasco, M. Zafiropoulos, *Vieillesse des pauvres*, Paris, Ed. Ouvrières, pp. 26 sq. O frază emblematică, spusă de o pensionară : „Aici îşi bat joc de demnitatea oamenilor, îi şterg la fund, şi cam atît".

[4] X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Bresson, Gabon & Cie, 1802, p. 153.

întrucît şi-ar putea pierde poziţia profesională şi ar putea să nu-şi mai găsească loc de muncă sau şi-ar putea pierde locul în domeniul social al comunicării[5].

A îmbătrîni, pentru majoritatea occidentalilor, mai ales pentru cei din straturile inferioare, dar nu numai, înseamnă a te dărui unei lente activităţi de doliu, ce constă în a renunţa la esenţa a ceea ce a fost viaţa ta, în a înceta să investeşti în acţiunile altădată apreciate şi în a admite, puţin cîte puţin, ca legitim faptul că nu mai ai decît un control restrîns asupra propriei existenţe. Renunţare ce poate deveni absolută şi determină unele persoane în vîrstă din aziluri să colecţioneze pietre sau zdrenţe, să păstreze un ceas sau o fotografie, singurele supravieţuitoare ale unui naufragiu, semne unice ale unei existenţe trecute. Încetarea investiţiei în sine, care duce la restrîngerea teritoriului, pînă nu mai rămîne decît un corp imobil şi cvasiinutil, care impune, pentru satisfacerea celor mai elementare nevoi, ajutorul îngrijitorului. Retragere progresivă a simbolizării prezenţei sale în lume şi închidere într-un fel de teritoriu animal, unde simbolicul este rezidual, dacă un îngrijitor atent nu întîrzie la căpătîiul bătrînului şi nu încearcă să redea un sens existenţei sale printr-o calitate a prezenţei, unde se combină cuvîntul, gestul şi ascultarea.

Încetarea investiţiei în sine şi în activităţile inerente vieţii cotidiene, considerată acum ca lipsită de perspectivă, se observă la numeroase persoane mai puţin vîrstnice, care mor în primele săptămîni după ce intră în azil, adică atunci cînd renunţarea a atins culmea şi cînd subiectul nu mai este redus decît la propriul corp. Dacă nu moare, e un fel de moarte simbolică, pe care o interiorizează puţin cîte puţin, printr-o dependenţă sporită faţă de personalul de îngrijire, închiderea într-un sine tot mai restrîns şi mai devalorizat, ce poate merge pînă la imobilizarea la pat, atunci cînd activităţile corpului sînt lăsate toate în grija personalului. Cînd ai pierdut tot, rămîne moartea corpului sau demenţa : un alt mod de a nu mai fi prezent.

---

[5] Louis–Vincent Thomas explică invers, că africanilor le place să spună că au mai mulţi ani decît au în realitate. Pentru o imagine diferită a bătrîneţii, în alte locuri, vezi Louis–Vincent Thomas, *La vieillesse en Afrique noire* ; Georges Condominas, *Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud–Est* ; Moses Finley, *Les personnes âgées dans l'Antiquité classique*, în „Communications“, *op. cit.*

Îmbătrînirea este un proces imperceptibil, extrem de lent, ce scapă conştiinţei, pentru că în el nu apare nici un contrast ; omul alunecă flexibil de la o zi la alta, de la o săptămînă la alta, de la un an la altul, evenimentele vieţii sale cotidiene şi nu conştiinţa timpului îi marchează scurgerea zilelor. Cu o încetineală care scapă înţelegerii, timpul se acumulează pe faţă, pătrunde în ţesuturi, slăbeşte muşchii, scade energia, dar fără traumatisme, fără ruptură brutală. Multă vreme în viaţă, persoanele în vîrstă sînt altele ; „bătrîneţea, spune Simone de Beauvoir, e, parţial, dificil de asumat pentru că am considerat-o întotdeauna ca o specie străină : eu am devenit alta, dar rămîn eu însămi“[6]. Îmbătrînirea este o înaintare cu pas de om, ea nu apasă niciodată, fiecare zi înseamnă un pas înainte pe drum, însă distanţa pare lungă, iar traseul ce-a mai rămas de parcurs pare inepuizabil, indiferent de vîrstă. Evidenţa ghidează mersul, iar sentimentul identităţii rămîne egal. Fidel şi insistent ca o umbră, timpul îşi înscrie urma în raportul cu lumea. Performanţele nu se modifică şi sănătatea nu se degradează de la o zi la alta, ci insensibil, fără şocuri, amintirea, mai ales, spune ce putea face subiectul, fără probleme, în anul precedent. Proust afirma că bătrîneţea este, dintre toate realităţile umane, cea care rămîne mult timp cea mai abstractă. Sentimentul bătrîneţii exprimă apariţia picăturii de apă ce face paharul să se reverse. Pentru că imaginea corpului se remodelează fără încetare, retraduce fidel ceea ce subiectul este apt, din punct de vedere fizic, să realizeze, însoţeşte modificările fiziologice al căror obiect este, subiectul nu are impresia că îmbătrîneşte. Sîntem cu toţii uluiţi cînd ne uităm, de exemplu, la fotografii vechi de cîţiva ani. Întrucît scurgerea timpul nu e niciodată fizic perceptibilă, ea sugerează un sentiment de imobilitate. Trebuie neapărat un interval şi o examinare conştientă pentru a descoperi schimbarea corpului. Prinţul Salina din *Ghepardul*, în dimineaţa morţii sale, îşi aminteşte că a simţit întotdeauna cum „fluidul vital“ se scurge din el, „aşa cum firele de nisip se îngrămădesc şi alunecă unul cîte unul, fără grabă şi fără oprire, prin gîtlejul îngust al unei clepsidre. În unele clipe de intensă activitate, de atenţie încordată, sentimentul acesta de continuă părăsire dispărea, ca să se înfăţişeze iarăşi, neclintit, la cel mai neînsemnat prilej de tăcere sau de

[6] Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 301.

interiorizare... ca bătaia unei pendule care se amplifică, mai poruncitoare, cînd totul tace"*. Multă vreme, Salina a simțit fluxul de energie vitală fără nici o jenă. Nu era o hemoragie a timpului, ci, cel mult, ușoara sîngerare a unui vas fără importanță. Dar vine o clipă cînd o singură picătură de apă are puterea de a face vasul să se reverse. Un fir de nisip a tulburat transparența lucrurilor. Și Salina știe atunci că a îmbătrînit.

Imaginea corpului

Imaginea corpului este reprezentarea pe care subiectul și-o face în privința corpului său, modul cum îi apare, mai mult sau mai puțin conștient, într-un context social și cultural particularizat prin istoria sa personală. Giséla Pankow, prin reflecția sa de clinician al psihozei, distinge două axe a căror împletire structurează existențial imaginea corpului. Aceasta se organizează în jurul unei *forme* : sentimentul unității diferitelor părți ale corpului, al perceperii lor ca un tot, al limitelor lor precise în spațiu, și în jurul unui *conținut* : adică imaginea corpului ca un univers coerent și familiar, unde se înscriu senzații previzibile și recognoscibile[7]. Dar pare necesar a se adăuga acestui concept alte două axe intim legate : cea a *cunoașterii*, chiar și rudimentare, de către subiect, a ideii pe care și-o face societatea despre consistența invizibilă a corpului, despre ce-l constituie, despre cum se aranjează organele și funcțiile – aceste trei axe însoțesc omul de-a lungul existenței sale și se remodelează pe măsură ce au loc evenimentele. Sînt repere necesare, care dau omului sentimentul armoniei sale personale, al unității sale. Imaginea corpului reprezintă aici o măsură cu care sînt evaluate acțiunile îndeplinite sau ce urmează a fi îndeplinite, o măsură cunoscută a relației sale cu lumea. La acest nivel, nu există, în principiu, nici un conflict între realitatea cotidiană a subiectului și imaginea pe care și-o face el despre corpul său.

---

* Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Ghepardul*, trad. Tașcu Gheorghiu, București, Minerva, 1973, p. 246 (n. trad.).

[7] Cf. Giséla Pankow, *L'homme et sa psychose*, Aubier, 1969.

Există, în sfîrşit, şi în ceea ce priveşte persoana care îmbătrîneşte (dar şi handicapatul, imigrantul etc.), această ultimă şi esenţială componentă, *valoarea*, adică, pentru subiect, interiorizarea judecăţii sociale asupra atributelor fizice care-l caracterizează (frumos/urît, tînăr/bătrîn, mare/mic, slab/gras etc.). În funcţie de istoria sa personală şi de clasa socială în cadrul căreia îşi structurează raportul cu lumea, subiectul îşi însuşeşte o judecată ce-şi lasă atunci amprenta asupra imaginii sale despre propriul corp şi a respectului de sine.

Aceste patru componente sînt dependente de un context social, cultural, relaţional şi personal, fără de care imaginea corpului ar fi de neconceput, la fel ca şi identitatea subiectului. Totuşi, registrul valorii e cel ce reprezintă aici punctul de vedere al Celuilalt şi care forţează subiectul să se vadă dintr-un unghi mai mult sau mai puţin favorabil. Or, bătrîneţea e afectată de un semn negativ. Tocmai la acest nivel, se infiltrează, în imaginea subiectului despre corpul său, sentimentul unei deprecieri personale. La extremă, dependenţa la care obligă pierderea funcţiilor corporale poate fi trăită ca încununarea unei vieţi desăvîrşite. Urările făcute la căpătîiul copilului botezat în ţinutul Sara din Senegal o exprimă explicit : „Să trăiască mult, să aibă inteligenţă, să aibă mamă şi tată, să aibă mai multe zile decît cei mai vîrstnici din sat, să fie atît de bătrîn, încît capul să-i fie ca înflorit, încît să nu mai poată merge "(citat de Louis–Vincent Thomas). Poate fi trăită şi asemenea unei decăderi, unui dezgust faţă de sine, în funcţie de traiectoria personală a vîrstnicului, în funcţie de valorile sale, de sensul pe care îl atribuie actelor sale, de calitatea prezenţei anturajului. Aceeaşi situaţie de dependenţă poate duce, în funcţie de aceşti factori de modulaţie, la atitudini opuse.

Trebuie subliniată, în această privinţă, judecata socială care duce la impactul mai nuanţat al îmbătrînirii la bărbat decît la femeie. Femeia în vîrstă pierde, din punct de vedere social, o seducţie datorată, în mod esenţial, prospeţimii sale, vitalităţii, tinereţii. Bărbatul poate cîştiga cu timpul o forţă de seducţie tot mai mare, pentru că se valorifică la el energia, experienţa, maturitatea. Se vorbeşte de un „seducător cu tîmple grizonate", de un „bătrîn chipeş", niciodată aceste calificative nefiind aplicate unei femei. O femeie care încearcă încă să seducă un bărbat mult mai tînăr decît ea atrage o judecată lipsită de îngăduinţă din partea

societății, situația inversă fiind în totalitate admisă și dovedind, la extremă, „vitalitatea" bărbatului. Simone Signoret spunea, pe bună dreptate, că despre o femeie în vîrstă se spune că „atîrnă pieile pe ea", în vreme ce despre bărbatul în vîrstă se spune că „are o mutră simpatică". Bătrînețea marchează inegal în judecata socială femeia și bărbatul. Se vede aici, independent de vîrsta actorilor, persistența unei imagini sociale opuse a bărbatului și a femeii, ce face din primul un subiect activ a cărui apreciere socială se bazează mai puțin pe o aparență și mai mult pe o anumită tonalitate a raportului său cu lumea, iar din a doua un obiect admirabil, care se degradează de-a lungul timpului, spre deosebire de bărbat, ce rămîne mereu un seducător potențial.

Din aceste influențe decurge constatarea că personalul care își ia în sarcină individul vîrstnic într-un serviciu de lungă sau de medie durată poate acredita stigmatul sau, invers, îl poate dezamorsa prin atitudinea sa caldă. Personalul poate realiza, cu individul vîrstnic, o restaurare a imaginii corpului printr-o acțiune directă asupra corpului, care duce la o restaurare a sensului. Sînt posibile diferite acțiuni, de exemplu urmînd un număr de propuneri făcute de Renée Sebag–Lanoë : să se redea persoanei în vîrstă identitatea, numind-o, căutînd reconstruirea firului vieții sale ; să se favorizeze menținerea relațiilor de familie ; să se amenajeze spațiul din instituție în mod mai personalizat, creînd locuri propice pentru comunicare ; să se promoveze o politică a mișcării, pentru limitarea șederii în pat și a abandonului corpului, prin practicarea unei gimnastici adaptate ; să se aibă grijă de haine și de coafură, pentru restaurarea narcisismului ; să se reintroducă sentimentul plăcerii în viața cotidiană ; să se favorizeze contactul îngrijitor–îngrijit în cele două sensuri[8]. Se mai poate lua în considerare instalarea unui salon de frumusețe, permițînd persoanelor în vîrstă să-și întrețină tenul, să se machieze, să-și îngrijească părul ; chipul reprezintă, fără jocuri de cuvinte, capitala corpului. Acționînd pozitiv asupra sentimentului chipului său, se favorizează la persoana vîrstnică revenirea la un narcisism normal, de care ea s-a detașat puțin cîte puțin, interiorizînd un discurs social ce face

[8] Renée Sebag–Lanoë, *A la recherche de l'identité perdue, psychomotricité et gérontologie,* în *La psychomotricité*, 1984, vol. 8, pp. 39–44.

din bătrînețe gradul zero al seducției. Reanimînd sentimentul chipului, i se spune persoanei în vîrstă că ridurile nu i-au modificat identitatea şi că ea poate găsi plăcere în a-şi îngriji aspectul. Ea reactualizează şi gesturi, şi sentimente, face să renască amintiri, regăseşte o consistență a vieții, care, încet–încet, se subția. Prin aceste acțiuni, se favorizează instaurarea unei rezerve de sens şi de valoare, ce poate permite persoanei vîrstnice să regăsească gustul existenței şi să-şi reia legătura cu lumea.

Privirea celuilalt

Corpul ne expune acțiunii timpului şi a morții. Dar imaginea pe care şi-o creează individul despre corp se modelează în funcție de avansarea sa în viață, ea îl scuteşte de o apreciere prea brutală a îmbătrînirii. Celălalt, mai ales, reflectă, în oglindă, sub o formă depreciată, însemnele bătrîneții. Imaginea corpului nu este un dat obiectiv, un fapt, e o valoare ce rezultă esențialmente din influența mediului şi din istoria personală a subiectului. Nu există niciodată apreciere brută a senzațiilor provenite din corp, ci descifrare–selecție a stimulilor şi atribuire de sens[9]. Identificarea unei senzații, tonalitatea pozitivă sau negativă ce i se atribuie traduc o ecuație complexă între influențele sociale şi culturale, experiența subiectului legată de felul cum a fost crescut, mai ales în relațiile cu mama. Astfel, sentimentul bătrîneții este un amestec indiscernabil de conştiință de sine (prin conştiința acută a unui corp care se schimbă) şi de apreciere socială şi culturală. Sentimentul unei ensomatoze (cădere în corp) nu constituie un dat brut, ci interiorizarea unei judecăți ce depreciază bătrînețea, înainte de a fi o judecată personală.

Lucrurile legate de corp şi, fără îndoială, şi cele legate de dorință dezvăluie marca timpului. Atunci cînd privirea celuilalt încetează să se oprească asupra ta, cu pauza infimă cînd se presimte pentru o clipă jocul dorinței, apare deja conştiința îmbătrînirii.

Tocmai din privirea celuilalt se naşte sentimentul abstract că îmbătrîneşti. În aceeaşi ordine de fapt, secvențele sociale şi, în acelaşi

[9] Cf. David Le Breton, *Corps et société, op. cit.*

timp, individuale sînt cele care reformulează acest lucru în conștiința noastră : aniversările, o despărțire, creșterea copiilor, plecarea lor, primii nepoți, pensionarea, dispariția brusc mai frecventă a prietenilor etc. Semnificația atribuită acestor evenimente, valoarea lor trimit la o axiologie socială și la modul personal în care subiectul se adaptează la ea. Sentimentul îmbătrînirii vine întotdeauna din altă parte, el constituie marca în sine a interiorizării privirii celuilalt. Regăsirea unor fotografii vechi, arătînd un chip care deja nu mai e tocmai al tău, chiar chipul transformat al celorlalți după o lungă absență, înseamnă a cunoaște o confruntare intimă a timpului asimilat. Pe chipul celuilalt și pe propriul chip, în mișcări, în felul de a fi, timpul și-a marcat trecerea, în stil de furnică. Bătrînețea este o sămînță căreia îi trebuie mult pînă încolțește, e un sentiment venit din afară, ce face uneori rădăcini precoce, alteori invers, ce întîrzie la nesfîrșit, fiind o măsură a gustul de viață al subiectului. Ea nu constituie doar o cifră cronologică, nu începe la o vîrstă precisă, este o sumă de indicii cunoscute doar de subiect[10]. Bătrînețea e un sentiment.

În ea se încrucișează date pe care cîmpul social le integrează prost, corpul pe de o parte, dar mai mult fragilitatea și moartea. Statutul actual al persoanelor vîrstnice, negarea ce marchează relația fiecăreia cu propria îmbătrînire, negarea morții, toate acestea sînt semnele care indică reticențele omului occidental de a accepta datele condiției ce fac din el, mai întîi, o ființă de carne.

---

[10] „Tocmai fiindcă vîrsta nu este trăită în stilul pentru–sinelui, fiindcă nu avem o experiență transparentă, precum cea a cogito-ului, e posibil să ne declarăm bătrîni de timpuriu sau să ne credem tineri pînă la sfîrșit", Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 311.

Capitolul 8

OMUL ŞI DUBLUL SĂU : CORPUL CA *ALTER EGO*

Un nou imaginar al corpului[1]

De la sfîrşitul anilor '60 şi cu o extindere tot mai mare, un nou imaginar al corpului a cunoscut o dezvoltare spectaculoasă şi a cucerit domenii ale unor practici şi discursuri pînă atunci inedite. Urmînd unei perioade de represiune şi de discreţie, corpul se impune astăzi ca temă predilectă a discursului social, loc geometric al recuceririi de sine, teritoriu de explorat, căutînd mereu nenumăratele senzaţii pe care le ascunde, loc al confruntării dorite cu mediul, graţie efortului (maraton, jogging etc.) sau abilităţii (schiul), loc privilegiat al unei stări bune (forma) sau al unui aspect plăcut (fitness, *body–building*, cosmetică, dietă etc.).

O solicitare în totalitate maternă provoacă energiile sociale la o pasiune bruscă pentru corp. Dar ambiguităţile moştenite din secolele XVI–XVII, ilustrate mai ales de momentele Vesalius (1543) sau Descartes (1637), nu sînt abandonate. Modelul dualist persistă şi însoţeşte „eliberarea corpului". Se cunoaşte imaginea lui Clouzot din *Le corbeau*, unde o atingere a unei lămpi suspendate de un fir electric modifică jocul de lumini şi umbre, estompează opoziţia, inversează valorile, dar respectă totuşi polaritatea : „Unde e umbra, unde e lumina".

---

[1] O primă variantă a începutului acestui capitol a apărut în „Journal des Psychologues", iulie–august 1988, nr. 59 : L'apparence physique.

Ceea ce rămîne este împărțirea între om și corpul său. Astăzi, prin aceste practici și aceste discursuri, corpul încetează să reprezinte locul erorii sau al încurcăturilor ce trebuie corectate, așa cum am văzut în tehnică. Nu mai este *ensomatose* (căderea în corp), ci șansa corpului, carnea, calea salvării. Într-un caz, ca și în celălalt, o aceeași disjuncție opune implicit în *persona* partea corpului și partea insesizabilă a omului.

Din punct de vedere fenomenologic, după cum a spus, omul e inseparabil de trupul său. Acesta nu poate fi considerat o posesiune circumstanțială, el încarnează ființa–sa–în–lume, fără de care el nu ar fi. Omul este acest nu–știu–ce și acest aproape–nimic, care își depășește înrădăcinarea fizică, dar nu poate fi despărțit de ea. Corpul constituie casa omului, chipul său. Momente de dualitate pe un versant neplăcut (boală, fragilitate, handicap, oboseală, îmbătrînire etc.) sau pe unul plăcut (plăcere, tandrețe, senzualitate etc.) dau actorului sentimentul că trupul îi scapă, că depășește ceea ce este el. Dualismul e altceva, el fragmentează unitatea persoanei, adesea implicit, ajunge la un discurs social care face din aceste episoade de dualitate un destin ; el transformă excesul în firesc, face din om o realitate contradictorie, unde partea corpului e izolată și afectată de un sens pozitiv sau negativ, în funcție de împrejurări. Dualismul modern nu rupe sufletul (sau spiritul) de corp, e mai insolit, mai indecis, avansează mascat, temperat, sub numeroase forme, dar care toate se bazează pe o viziune duală a omului. Loc de jubilare sau de dispreț, corpul, în această viziune asupra lumii, e perceput ca fiind altceva decît omul. Dualismul contemporan distinge omul de corpul său.

Pe cele două talere ale balanței, corpul disprețuit și destituit de știință și tehnică sau corpul răsfățat din societatea de consum. Actorul social se află în situația de a-și privi propriul corp, în același fel cum jupuitul lui Valverde își contemplă gînditor, fără durere sau nostalgie, pielea pe care o ține în mînă, ca pe o haină veche, străduindu-se să-și determine croitorul s-o repare. Estetismului posturii sale, alurii sale voluntare nu le lipsește o oarecare complicitate anticipată cu modernitatea.

Acest imaginar al corpului urmează fidel și (socio)logic procesul de individuație care marchează societățile occidentale în mod accelerat de

la sfîrşitul anilor '60 încoace : dotarea sferei private, preocuparea față de sine, multiplicarea modurilor de viață, atomizarea actorilor, învechirea rapidă a punctelor de referință şi a valorilor, nehotărîrea. Începe o altă perioadă a individualismului colectiv, care modifică în profunzime relațiile tradiționale cu corpul.

Corpul, marca individului

Am văzut că, într-o structură socială de tip individualist, *persona* dobîndeşte conştiință de sine, ca figură desăvîrşită, bine delimitată în trupul său, închisă în sine. Corpul funcționează ca o graniță, „factor de individuație" (Durkheim), loc şi timp al distincției. Corpul, într-un anumit fel, e ceea ce rămîne cînd i-ai pierdut pe ceilalți (cf. *infra*), e urma cea mai tangibilă a subiectului, din clipa cînd slăbesc trama simbolică şi legăturile cu membrii comunității. Individualismul inventează corpul în acelaşi timp ca şi individul ; distincția unuia o generează pe a celuilalt într-o societate unde legăturile între actori sînt mai libere, aflate mai puțin sub egida includerii decît sub cea a separării. O serie de ritualuri au atunci ca funcție controlarea unei relații cu corpul, devenită mai indecisă. Funcționează coduri de politețe, implicînd etichete corporale precise, socializînd relația cu corpul în stilul refulării. Valorile atribuite corpului sînt mai degrabă negative, ele îl asociază cu jena, chiar cu ruşinea, cu eroarea (Descartes). Ele se lovesc de acest supliment ambiguu, nedemn, dar fără de care omul nu ar exista.

În a doua etapă a individualismului, cea a atomizării actorilor şi a apariției unei sensibilități narcisice, corpul devine refugiul şi valoarea ultimă, ceea ce rămîne atunci cînd ceilalți dispar şi cînd orice relație socială ajunge fragilă. Corpul rămîne ancora, singura susceptibilă să lege subiectul de o certitudine, încă provizorie, desigur, dar prin care se poate raporta la o sensibilitate comună, îi poate întîlni pe ceilalți, poate participa la fluxul semnelor şi se poate simți mereu în contact direct cu o societate unde domneşte incertitudinea. Societățile occidentale, confruntate cu desimbolizarea raportului lor cu lumea, unde relațiile formale sînt tot mai importante decît relațiile de sens (şi deci de valoare), generează forme

inedite de socializare, care privilegiază corpul, dar corpul dotat cu semne efemere[2], obiect al unei investiri crescînde.

Societatea, cu suprapunerea de rituri mai mult sau mai puțin formale, care continuă să controleze și deci să organizeze relațiile sociale și relațiile omului cu mediul, devine un cadru comod, dar nedotat, parțial golit de sens. Marja de autonomie a actorului crește pe măsură. Conținutul legăturii sociale se modifică, el devine „mecanic“ și își pierde puțin cîte puțin din „organicitate“[3]. Se vorbește cu atît mai mult de comunicare, de contact, de căldură, de bunăstare, de iubire, de solidaritate, cu cît aceste valori părăsesc cîmpul social. Proliferează atunci, pe acest gol de sens, specialiștii în comunicare, în contact, în căldură, în bunăstare, în iubire și solidaritate. Locuri și momente prevăzute în acest scop, produse și servicii sprijină în mod fragmentat asemenea imperative sociale care determină subiectul să caute în sfera sa privată ceea ce nu mai poate aștepta de la socialitatea obișnuită.

De la frecventarea regulată a sălilor de fitness la ședințele de terapii corporale de grup, de la jogging la maraton, de la cosmetice la dietă, individul încearcă, prin intermediul corpului său (și întrucît corpul constituie locul însuși al rupturii), să trăiască o dezvoltare în intimitate. Intimitatea devine o valoare cheie a modernității, ea înglobează căutarea de senzații noi, de bunăstare corporală, explorarea de sine, ea pretinde contactul cu ceilalți, dar întotdeauna cu măsură și în mod controlat. Modelarea intimității a înlocuit căutarea convivialității din anii ’60.

Omul destins, *cool*, își îngrijește *look*-ul, ceea ce le cere celorlalți este, în esență, o ambianță și o privire. Corpul devine un fel de partener căruia i se pretinde cea mai bună miză, senzațiile cele mai originale, etalarea celor mai eficiente semne. Dar acesta mai trebuie să dea

---

[2] Simbolul constituie materia primă a alianței sociale, ceea ce dă sens și valoare relației. O cultură este un ansamblu de sisteme simbolice (Lévi–Strauss), amestec de consistență și fragilitate. Semnul nu e decît precar, el reprezintă versiunea minoră a simbolului. El are drept referent entuziasme provizorii. Nu e ca simbolul, structură a identității personale și sociale.

[3] Inversăm aici metaforele celebre ale lui Durkheim.

(stăpînului său?) un amestec de combativitate și de suplețe, de forță și de rezistență, de dezinvoltură și de eleganță, fără a renunța vreodată la seducția sa. Exigențe tipice atenuării actuale a semnelor femininului și masculinului. Un exemplu printre multe altele : „*Bărbatul se gîndește la el («asta nu e ceva nou»), se mai gîndeşte și la pielea lui («nu voia ca asta să se știe»). Vremurile s-au schimbat : era și timpul. Bărbatul, ca... o sufragetă, își descoperă, își clamează, își revendică identitatea în fața oglinzii din baie. Îndrăzneşte, în sfîrşit, să afişeze cu voce tare ceea ce făcea cu voce joasă, atunci cînd i se întîmpla să subtilizeze crema soției, masca ei, chiar produsul de gomaj. Virilitatea, de acum, nu se mai teme de nimic, și-a schimbat criteriile și eroii «look»-ului. E de bon ton astăzi să fii «clean», curat din cap pînă-n picioare. Să reuşeşti înseamnă, înainte de orice, să te simți bine în propria piele*" (publicitate pentru „Clinique Formule Homme"). Propriul corp, cel mai bun partener și cel mai apropiat, delegatul cel mai performant, cel prin care sînteți judecați.

Acest imaginar al corpului creşte ca o mlădiță nouă din rădăcina tradițională a dualismului om–corp, propriu sociabilității occidentale din secolele XVI–XVII încoace. Dar valoarea afectată corpului se inversează. În loc să fie semnul căderii, acesta devine un fel de ultimă soluție. Nu este decît o transformare a dualismului temperat, propriu individualismului occidental, cînd acesta se mai restrînge, acordînd mereu mai mult individului, eliberîndu-l de pregnanța socială. Sensibilitatea mai narcisică a individualismului contemporan a modificat termenii relației dualiste a omului cu corpul său.

Părți ale corpului supuse înainte necesității discreției, din pudoare sau de teama de ridicol, se impun astăzi fără dificultate, „fără complexe", devin semnele însеşi ale vitalității sau ale tinereții. Corpul gol al femeii însărcinate dobîndeşte o valoare de seducție în publicitate. Şortul purtat vara de bărbați s-a banalizat, nu doar în stațiunile balneare, ci şi în oraş. Picioarele bărbatului au încetat să stîrnească zîmbete. Omul *cool* nu se mai teme să le arate în public. La fel, cei care fac jogging şi aleargă pe trotuarele din oraşe. Corpul bărbatului, torsul său devin valori erotice care invadează publicitatea sau afişele de cinema. *Body–building*-ul (corpul haltere–ego) este traducerea în termeni de practică socială a acestei noi exigențe care, acum cîțiva ani, stîrnea ironia. E tipic faptul că

cinematograful american al anilor '70, cinematograf de criză, de îndoială, centrat pe *losers*, eroi fragili şi îndureraţi (Dustin Hoffman, Al Pacino, De Niro, Jane Fonda etc.), cedează locul astăzi unor eroi agresivi, siguri pe ei, adepţi ai *body-building*-ului, dotaţi cu armele cele mai performante şi aceasta, ciudat, printr-un triumfalism al corpului, care nu e perceput ca fiind contradictoriu : Rambo, Rocky, Arnold Schwarzenagger, Braddock etc., hibrizi de muşchi şi oţel, maşini de război, deja *cyborgs*. Paradigma maşinii corpului este realizată *in concreto* în rolurile preferate de Arnold Schwarzenagger şi Sylvester Stallone. E interesant de constatat că unii actori, Jane Fonda fiind exemplul cel mai semnificativ, au însoţit această schimbare de sensibilitate, devenind adepţii şi susţinătorii corpului musculos. Femeile revendică dreptul la forţă şi intră, la rîndul lor, în sălile de culturism şi de gimnastică. În timp ce corpul bărbatului dobîndeşte caracteristici sexuale, corpul femeii devine musculos. Semnele tradiţionale ale masculinului şi femininului tind să se schimbe între ele şi să alimenteze tema androgină, ce se afirmă din ce în ce mai mult. Corpul nu mai este un destin în voia căruia te abandonezi, ci un obiect pe care-l modelezi după voie. Raportul conştiinţei subiectului cu corpul său s-a modificat profund. Imaginarul contemporan subordonează corpul voinţei, face din primul un obiect privilegiat al mediului celei de a doua.

Cu cît subiectul se concentrează asupra lui însuşi, cu atît corpul dobîndeşte mai multă importanţă, pînă la a-i invada cîmpul preocupărilor şi a-l situa într-o poziţie duală. Pierderea importanţei subiectului în faţa propriei înrădăcinări corporale, extazul corpului atinge atunci punctul de incandescenţă. Corpul devine un dublu, o clonă perfectă, un *alter ego*.

Corpul ca *alter ego*

La vîrsta crizei cuplului, a familiei, a „mulţimii solitare", corpul devine oglindă, un alt sine însuşi, cu care se coabitează în deplină fraternitate, în deplină bucurie. În clipa cînd codul social se pulverizează încet în individualul corelat (corelaţia înlocuind treptat cultura) sau cînd atomizarea actorilor indică explozia nucleară ce-a atins inima socialităţii occidentale, individul e invitat să-şi descopere corpul şi senzaţiile ca un

univers în permanentă extindere, o formă disponibilă pentru transcendență personală. Abandonînd socialul, individul a cîștigat o lume portabilă, a cărei seducție merită întreținută, ale cărei limite merită explorate tot mai mult : propriul corp, ridicat la nivel de *alter ego,* fără a mai fi parte blestemată, supusă discreției şi tăcerii („sănătatea, spunea R. Leriche, e viața în tăcerea organelor"). Corpul se transformă, ținînd loc de persoană, aceasta joacă rolul pilotului, indicînd o versiune modernizată a unei teme platoniciene. Tocmai pierderea trupului lumii determină subiectul să se preocupe de corpul său pentru a da trup existenței sale. Se caută o sociabilitate absentă, deschizînd în sine un fel de spațiu de dialog, care asimilează corpul cu posesiunea unui obiect familiar, fiind ridicat la rang de partener. În imaginarul social, discursul devine adesea revelator în acest sens : uneori, cuvîntul *corp* funcționează ca un echivalent pentru *subiect, persoană.*

Trecere de la corp–obiect la corp–subiect. Ceea ce corespunde cel mai bine imaginarului clonei[4] se realizează aici, în promovarea corpului la titlul de *alter ego*, persoană cu rol întreg şi, în acelaşi timp, oglindă (nu oglindă a celuilalt în cîmpul simbolului, ci oglindă a ființei în reflectarea aceluiaşi), punere în valoare. Individul devine propria-i copie, eternul său simulacru, prin intermediul codului genetic prezent în fiecare celulă. Vis al unei capilarizări la nesfîrşit a aceluiaşi, prin fantezia că personalitatea întreagă a subiectului se află, potențial, în genă. De asemenea, imaginarul din jurul temelor sociobiologice, afirmînd caracterul ereditar al multor calități (inteligența, forța fizică, frumusețea etc.) în ciuda dezmințirilor geneticienilor înşişi[5]. În acest imaginar, omul este o emanație a corpului său, subsumat sub forma genei (chiar a „rasei"). Corpul se desprinde de

---

[4] Deocamdată, să păstrăm fantezia, căci clonarea ține de un imaginar al aceluiaşi, de o oglindire narcisică, ce uită caracterul negenetic, deci netransmisibil, a ceea ce compune identitatea subiectului. Clona nu va fi niciodată dublarea subiectului, căci prea multe variante incontrolabile ar intra în joc în perioada educației. În plus, condițiile sociale şi istorice ale dezvoltării sale ar fi profund diferite.

[5] Pentru o critică a acestor teze pe baza geneticii, vezi A. Jaccard, *Eloge de la différence, la génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978 ; *Au péril de la science*, Paris, Seuil, 1982 ; Marschall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1980. Cf. şi Troy Duster, *Retour à l'eugénisme*, Paris, Kimé, 1992 ; Jacques Testart, *Le désir du gène*, Champ–Flammarion, 1994.

subiect şi poate, la limită, să-şi ducă singur aventura personală, căci, dîndu-se drept un alt om, el nu-i reuneşte mai puţin toate calităţile personale.

Corpul disociat devine, în imaginarul modern, drumul cel mai scurt pentru atingerea şi transformarea subiectului imaterial, pe care îl învesteşte cu carne şi senzaţii. Urmare lui Mai 68, numeroase practici psihologice revendică trupul ca material terapeutic, spre deosebire de vorbire, care ar fi ea însăşi apanajul psihanalizei. Se cere acţiunii asupra corpului să modifice subiectul în caracterul său şi să-i suprime indispoziţiile sau reticenţele. Acţionînd asupra blocajului articular sau muscular, se presupune că se suprimă tensiunile personale, că se reconciliază omul cu copilăria sau cu existenţa sa prezentă, evitînd un examen de conştiinţă, un parcurs psihologic redus la „parolism", după o expresie curentă a adepţilor acestor practici. Aşa cum spune Zazie, aceştia din urmă se adresează psihanalizei : „Vorbeşti, vorbeşti, dar nu faci nimic". Fiind cartografie a zonelor cu probleme, corpul indică punctele ce trebuie transformate fizic pentru a rezolva tensiunile psihologice. Inconştientul ar fi material şi uşor descifrabil pentru specialistul în „arta corpului", care-şi propune să elibereze eul de această influenţă, simplu şi rapid : „Oricine aţi fi, spune unul dintre ei, dacă doriţi să vă transformaţi, începeţi cu corpul" (P. Salomon). Relaţia duală corp–subiect favorizează stabilirea priorităţii de acest ordin, întrucît a acţiona asupra unuia are neapărat consecinţe asupra celuilalt. Unitatea subiectului nu mai este percepută nici înainte, nici după. Pentru Lowen, bioenergia stabileşte ca element prealabil faptul că „schimbările de personalitate sînt condiţionate de schimbările de funcţii fiziologice". A face din om un efect al corpului său duce la dezvoltarea fanteziei că un simplu masaj sau un simplu exerciţiu de respiraţie poate modifica existenţa însăşi a subiectului. „Corpul, spune G. Vigarello, devine masă ce trebuie redusă, grămadă de încurcături ce trebuie rezolvate, necesitînd intervenţia unei mîini străine pentru a şterge, a deplasa, a corecta. Visul unei convertiri a subiecţilor, rezultînd dintr-o presiune materială şi tangibilă, exercitată asupra lor, apare în aceste gesturi care nu-şi explicitează niciodată presupoziţiile. Masajele ce vor să atingă zonele uitate, aceste corecţii ce subliniază tensiunile neobservate"[6].

[6] Georges Vigarello, *Le laboratoire des sciences humaines*, în „Esprit", nr. 62, februarie 1982.

A-ţi schimba corpul pentru a-ţi schimba viaţa. Ambiţiile modernităţii sînt mai modeste decît cele din anii '70. Un exemplu impresionant al acestei schimbări de atitudine la Jerry Rubin, autor al lucrării *Do it*, una dintre cele mai mari opere ale contraculturii americane din anii '70. „Voi fi un bătrîn ferit de această ameninţare (cancer, criză cardiacă etc.)... (deschide un dulap înţesat de flacoane şi cutii de medicamente). M-am angajat în prelungirea la maximum a duratei mele de viaţă. Iau vitamine, săruri minerale. Mănînc cereale la micul dejun şi salată la prînz. Nu consum niciodată carne, nici alimente care îngraşă. Mă ocup de corpul meu de parcă ar fi vorba de o revoluţie. Mănînc pentru a mă hrăni, nu din plăcere. Iată suplimente naturale pe care le iau pentru echilibrul meu general. Consum între patruzeci şi cincizeci pe zi. Iată Max Epi, ce protejează împotriva accidentelor cardiace. Betacarotină extrasă din plante, care întîrzie îmbătrînirea celulelor. Iată altele ce împiedică dezvoltarea cancerului sau curăţă sîngele de impurităţi. Iată Ginseng, ce-mi sporeşte energia şi mă pregăteşte pentru eforturile sportive. Iau şi vitamine precum acelea care mă ajută să dorm noaptea şi vitamine din complexul B."[7] Frumos exemplu al banalizării actuale a discursului dualist : gestionare a corpului propriu de parcă ar fi vorba de o maşină, de la care trebuie să obţii randamentul optim. Unitatea subiectului este descompusă în mod analitic, pentru a-i utiliza cît mai raţional toate părţile şi pentru a nu lăsa nimic în părăsire. Corpul se examinează ca un obiect demn de răsfăţ, ca un partener ale cărui favoruri trebuie cîştigate, ca un motor din care nu trebuie neglijată nici o parte, pentru buna funcţionare a ansamblului. Dieta reprezintă, într-adevăr, o altă faţetă a acestei intervenţii plastice asupra sa , ce cunoaşte azi un succes tot mai mare prin înmulţirea magazinelor care-i distribuie produsele : orientarea hranei după imperativele „formei", urmărirea unei raţionalităţi care să modifice datele simbolice legate de masă, promovarea unor noi valori prin produsele „bio" etc.

---

7 Danny Cohn–Bendit, *Nous l'avons tant aimée la Révolution,* Paris, Points Actuels, p. 36. Transformarea corpului în locul transformării lumii reprezintă o etapă destul de banală în evoluţia multor vechi militanţi din anii '70. În afara lucrării lui D. Cohn–Bendit, vezi C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Laffont (trad. din americ.), 1981.

Sub o formă flexibilă, corpul se asimilează cu o maşină de care trebuie să ai grijă. Alte exemple : *„Atenție la radicalii liberi, aceste fenomene naturale ce se formează pe baza oxigenului pe care-l respirăm. Înseamnă a spune că organismul se oxidează aşa cum fierul rugineşte sau cum untul rîncezeşte...“* (publicitate pentru capsulele gelatinoase „Eradical“). Sau *„«confort, suplețe, performanță», aceste cuvinte nu mai aparțin exclusiv vocabularului automobilelor, (omul) le revendică acum pentru epiderma sa, atîtea succese trec în toate domeniile prin marea formă şi prin bunăstare în fiecare zi“* (publicitate pentru „Clinique Formule Homme“). Paradigma corpului fiabil şi plin de vitalitate este aici, în mod ciudat, cea a maşinii bine întreținute, supravegheate cu dragoste. Obiect frumos, de la care trebuie să ştii să obții cele mai bune rezultate.

„Corpul“ fiind perceput ca un subiect interior, ca un *alter ego*, i se vorbeşte, e mîngîiat, răsfățat, masat, explorat ca un teritoriu distinct ce trebuie cucerit sau ca o persoană care trebuie sedusă. Corpul devine o proprietate de prim ordin, obiect (sau mai degrabă subiect) al tuturor atențiilor, al tuturor îngrijirilor, al tuturor investițiilor (într-adevăr, şi aici trebuie pregătit viitorul), necesitînd o bună întreținere a „capitalului“ sănătate, o „prosperitate“ a „capitalului“ corporal sub forma simbolică a seducției. Trebuie să-ți meriți tinerețea, forma, *look*-ul. Trebuie să lupți contra timpului ce lasă urme pe piele, a oboselii, a „kilogramelor în plus“, trebuie „să te îngrijeşti“, „să nu te neglijezi“. Estetizarea vieții sociale se bazează pe o punere rafinată în scenă a corpului, pe o eleganță a semnelor fizice pe care le afirmă el, grație căreia se risipeşte angoasa timpului ce trece. Trebuie îmblînzit acest partener reticent, pentru a face din el un fel de tovarăş de drum agreabil.

Pasiunea corpului schimbă conținutul dualismului, fără a-i modifica forma. Ea tinde să psihologizeze „corpul–maşină“, a cărui paradigmă îi urmează şi aici influența în mod mai mult sau mai puțin ocult. Dar ea îi schimbă afectivitatea. Corpul–maşină (sau corpul disecat) traducea desimbolizarea cărnii, lăsînd subiectul deoparte ca valoare nobilă şi de neatins, el ilustra luarea sa în calcul ca materie pură, ca real reificat şi dualizat. Corpul ca *alter ego* nu schimbă cu nimic desimbolizarea al cărei obiect e corpul, invers, el o dovedeşte sub altă formă, dar psihologizînd materia, făcînd-o mai locuibilă, adăugîndu-i un fel de

supliment de suflet (supliment de simbol). El favorizează instalarea, la scară individuală, a unui înlocuitor al relației cu celălalt. Simbolica socială tinde, acolo unde lipseşte, să fie înlocuită de psihologie. Carențele de sens nu mai sînt imputate socialului, ci rezolvate individual într-un discurs sau în practici psihologice, iar corpul constituie un „semnificant flotant" deosebit de propice acestor transformări. Corpul se împodobeşte cu o valoare direct proporțională cu uitarea sau cu disprețul al cărui obiect era în cealaltă perioadă a dualismului : e mai puțin corpul–maşină (ceea ce el rămîne în mod subtil) şi mai mult rezerva de senzații, de seducție, căreia trebuie să-i acordăm cea mai mare importanță multiplicînd experiențele. Un fel de ostentație se conjugă cu ştergerea ritualizată a corpului, care continuă să organizeze cîmpul social. Un dualism personalizat ia amploare.

Corpul în plus

Din neolitic, omul are acelaşi corp, aceleaşi potențialități fizice, aceeaşi forță de rezistență față de factorii fluctuanți ai mediului. Timp de milenii, şi astăzi încă, în cea mai mare parte a lumii, oamenii au mers pentru a ajunge dintr-un loc în altul, au alergat, au înotat, au depus eforturi în producția zilnică de bunuri necesare supraviețuirii comunității lor. Niciodată, fără îndoială, aşa ca astăzi în societățile occidentale, nu s-a utilizat atît de puțin motilitatea, mobilitatea, rezistența fizică a omului. Consumul nervos (stress-ul) a luat, în timp, locul consumului fizic. Energia proprie omului (adică resursele corpului) devine pasivă, inutilizabilă, forța musculară e înlocuită de energia inepuizabilă furnizată de dispozitivele tehnologice. Tehnicile corpului, chiar cele mai elementare (mersul, alergatul, înotul etc.), dau înapoi şi nu sînt decît parțial solicitate în viața cotidiană, în raportul cu munca, în deplasări etc. Nu se mai face, practic, baie în rîuri sau în lacuri (decît în puține locuri autorizate), nu se mai foloseşte deloc sau rar bicicleta (şi nu fără pericol) sau mersul pe jos, pentru a ajunge la serviciu sau pentru orice deplasare, în ciuda aglomerației urbane etc. În acest sens, corpul omului din anii '50 sau chiar din anii '60 era infinit mai prezent în conştiința sa, resursele sale musculare se

aflau mai în centrul vieții cotidiene. Mersul pe jos, bicicleta, scăldatul, activitățile fizice legate de muncă sau de viața domestică sau personală favorizau ancorarea corporală a existenței. În acea perioadă, noțiunea de „revenire" la corp ar fi părut deplasată, greu de înțeles. Între timp, într-adevăr, angajarea fizică a omului în existența sa nu a încetat să scadă. Această parte inalienabilă a omului e socializată în stilul ștergerii, diminuată, chiar ascunsă. Dimensiunea sensibilă și fizică a existenței umane tinde să rămînă în părăsire, pe măsură ce se extinde mediul tehnic.

Activitățile posibile ale corpului, cele prin care subiectul creează intensitatea relației sale cu lumea, ia cunoștință de calitatea a ceea ce-l înconjoară și își structurează identitatea personală, tind să se atrofieze. Corpul din modernitate seamănă cu un vestigiu. Membru în plus al omului, pe care protezele tehnice (automobile, televiziune, scări și trotuare rulante, ascensoare, aparate de toate felurile...) nu au reușit să-l suprime integral. Este un rest, un ireductibil, de care se izbește modernitatea. Corpul devine cu atît mai greu de asumat cu cît se restrînge partea din activitățile sale proprii asupra mediului. Dar reducerea activităților fizice și senzoriale nu e lipsită de efecte asupra existenței subiectului. Ea îi știrbește viziunea despre lume, îi limitează cîmpul de acțiune asupra realului, diminuează sentimentul de consistență al eului, îi slăbește cunoașterea directă a lucrurilor, dacă nu se oprește această eroziune, prin activități de compensație, special destinate să favorizeze o recucerire cinetică, senzorială sau fizică a omului, dar la marginea vieții cotidiene.

Atrofiere a motilității și a mobilității omului prin recurgerea neîncetată la automobil. Reducere a suprafeței locuințelor, funcționalizare a camerelor și a caselor, necesitatea deplasării rapide din teama de a-i deranja pe alții. În viața socială, corpul, cel mai adesea, e trăit ca un obstacol, ca o sursă de nervozitate sau de oboseală, decît ca o bucurie sau ca ascultarea unei posibile muzici senzoriale. Activitățile subiectului consumă mai multă energie nervoasă decît energie corporală. De unde ideea comună astăzi de „oboseală bună" (legată de activitățile fizice) și de „oboseală rea" (legată de consumul nervos).

Locurile afectate hoinărelii în orașe, vechile cartiere, trotuarele devin, de-a lungul timpului, mai puțin primitoare pentru plimbare, structurile urbane se supun imperativelor circulației cu mașina. Reducerea spațiului

de mers pe jos. Concentrarea activităților în centrele orașelor, înțesate de lume, ce contribuie la privarea trecătorului de ritmul său personal de mers pentru a-l supune imperativului anonim al unei circulații pietonale rapide. Deplasarea funcțională dintr-un loc în altul tinde să înlocuiască hoinăreala (cu excepția duminicilor, fără îndoială), ceea ce nu rămîne fără urmări asupra plăcerii senzoriale și cinetice.

Cu o intuiție remarcabilă, P. Virilio, în anii '70, a perceput deja această slăbire a activităților propriu-zis fizice ale omului, subliniind mai ales în ce măsură „omenirea urbanizată devine o omenire aşezată". În afara celor cîțiva paşi pînă la maşină, majoritatea actorilor stau pe scaun toată ziua. Virilio a definit corect dilema ce apare din subevaluarea funcțiilor corporale în existența omului, mai ales în planul elaborării unei identități personale. „Înainte de a locui în cartier, în casă, individul locuieşte în propriul corp, stabileşte cu el raporturi de masă, de greutate, de dimensiuni, de deschidere etc. Mobilitatea şi motilitatea corpului permit îmbogățirea percepțiilor indispensabile structurării eului. Încetinirea, chiar abolirea acestei dinamici vehiculare, stabilirea la maximum a atitudinilor şi a comportamentelor, înseamnă a perturba grav persoana şi a-i leza facultățile de intervenție în real."[8]

Modernitatea a redus continentul corp. Tocmai pentru că acesta a încetat să fie centrul radiant al subiectului, el a pierdut esențialul din puterea sa de acțiune asupra lumii, iar practicile sau discursurile care-l delimitează iau această amploare. Pentru că este absent din mişcarea obişnuită a vieții, el devine obiectul unei preocupări constante pe care se grefează o piață considerabilă şi noi mize simbolice. Practicile corporale se situează la o intersecție unde se întîlnesc necesitatea antropologică a luptei împotriva fragmentării resimțite în sine şi jocul semnelor (formele, forma, tinerețea, sănătatea etc.), ce adaugă alegerii unei activități fizice un supliment social decisiv. Dacă actorul se „eliberează" în aceste practici, nu o face doar din inițiativa sa, ambianța unui moment îl incită s-o facă după anumite metode, dar el se dăruieşte cu atît mai mult devotament personal cu cît simte el însuşi nevoia de a lupta împotriva problemelor, pe care i le provoacă neutilizarea energiei sale corporale.

---

[8] Paul Virilio, *Essai sur l'insécurité du territoire*, Paris, Stock, 1976, p. 269.

Dar nu poate exista „revenire" la corp, corpul fiind mereu aici, inseparabil de om, căruia îi conferă o prezență, indiferent de utilizarea dată de acesta forței, vitalității, senzorialității sale. E mai degrabă o altă utilizare de sine, prin corp, o preocupare nouă : cea de a restitui condiției occidentale partea de carne şi de senzorialitate ce-i lipseşte. Efort de a reunifica o identitate personală fragmentată într-o societate fragmentantă.

Preocuparea crescîndă pentru sănătate şi pentru profilaxie duce, de asemenea, la dezvoltarea de practici fizice (jogging, plimbarea bolnavilor de inimă etc.). Ea determină actorii să acorde o atenție sporită corpului lor, hranei, ritmului de viață. Ea duce la căutarea unei activități fizice regulate. Şi de aici rezultă o utilizare de sine ce vizează restaurarea unui echilibru distrus sau greu de menținut între ritmul modernității şi ritmurile personale. Se instalează o reprezentare a bolii mai puțin fatală, se consideră că boala găseşte, în stilul de viață, în obiceiurile alimentare, în igiena vieții etc., condițiile favorabile evoluției sale.

De la insesizabilul lumii moderne la sesizabilul corpului

Individualizarea accentuată ce-o cunoaştem astăzi nu constituie deloc semnul unei eliberări a subiectului care găseşte în propriile resurse mijloacele unei gestionări autonome a existenței sale. Scufundarea în universul interior din dorința de senzații insolite, plecarea „sponsorizată" în deşerturi sau în ghețuri în căutarea aventurii sau a unei „premiere", gustul confruntării cu elementele la limitele proprii, probele de maraton sau de schi nordic duse pînă la capăt în ciuda oboselii, jogging-ul zilnic sau orele petrecute săptămînal în săli de gimnastică pentru menținerea formei, sînt practici şi discursuri ce au loc sub controlul difuz al unei game de valori împărtăşite în comun şi, totodată, diferențiat, de grupurile sociale : tinerețea, forma, sănătatea, seducția, rezistența, suplețea... valori cardinale ale publicității. Aceste mitologii moderne valorifică nişte calități legate de condiția fizică. Fiecare actor, în universul său personal şi în funcție de poziția sa socială, jonglează cu mulțimea de semne oferite de piața bunurilor de consum, de mass-media şi publicitate. Solicitările

proliferează ; ele reunesc în jurul unor atitudini, al unor preocupări, al unor căutări similare, actori din aceeaşi categorie socială.

Cîteva imperative provizorii, puse puternic în valoare, socializează o mulţime de actori risipiţi. O mutaţie antropologică schimbă natura simbolului, care, departe de a uni actorii într-o comunitate solidară cu acelaşi destin, împărtăşind un sistem de sensuri şi de valori puternic învestite, îi juxtapune printr-un consum comun de semne şi de valori, dar ca subiect privat. Semnele zboară în efemer şi împing omul la o căutare reînnoită fără încetare. Scufundîndu-se în oglinda unde creează sentimentul bunăstării şi al seducţiei sale personale, omul individualizat îşi vede, mai degrabă decît propria imagine, supunerea mai mult sau mai puţin fericită faţă de o structură de semne. O tonalitate narcisică traversează astăzi *mezza voce* sociabilitatea occidentală.

Narcisismul constituie, iniţial, o poziţie de independenţă, o viclenie a subiectului care se opreşte provizoriu la graniţa dintre colectiv şi individual, fiind scutit de un angajament compromiţător cu ceilalţi. Personalitatea narcisică îşi consideră propria individualitate mai demnă de interes decît anturajul său, dar ea nu se exclude, astfel, din relaţia simbolică. Se ştie, dimpotrivă, ce putere de atracţie exercită ea, paradoxal, asupra celorlalţi. Ea iubeşte dragostea al cărei obiect este, infinit mai mult decît cei ce-o iubesc. Învesteşte în propria persoană o energie pe care ceilalţi mai degrabă o risipesc în cadrul legăturii sociale. Freud a scris pe această temă pagini devenite clasice.

Narcisismul modernităţii este, mai întîi, un discurs, unul din elementele de bază ale mitologiilor actuale. El numeşte o ambianţă a socialului, o formă tendenţială mai degrabă decît o dominare, o intensitate socială deosebită, specifică anumitor categorii (*infra*), anumitor locuri (*infra*). E una din şansele modernităţii. Dar nu singura. Ne interesează aici pentru că, în mod necesar, narcisismul modern reprezintă o ideologie a corpului, căutarea deliberată a unei culmi a senzaţiei şi a seducţiei, supunîndu-se unei atitudini relaxate şi, totodată, voluntare, un dualism ce pune corpul în valoare.

Jean Baudrillard a analizat corect revirimentul actual al narcisismului. Din loc al suveranităţii, acesta s-a transformat în instrument de control social, nu „manipulat“ (de către cine?), ci „liber“ ales în apăsarea unei

ambianțe sociale, la un moment dat, care face ca alegerile actorilor să conveargă înspre practici, obiecte, discursuri identice. Fiecare urmează impulsurile jocului său interior ca exercitarea unei libertăți, cînd nu face altceva decît să se supună somațiilor unui cîmp social, al cărui impact asupra sa nu-l cunoaşte. Ceea ce distinge acest narcisism de cel tradițional, despre care am vorbit mai sus, e faptul că legea valorii îi controlează funcționarea. „Este un narcisism dirijat, constată J. Baudrillard, o exaltare dirijată şi funcțională a frumuseții şi a schimbului de semne."[9]

Narcisismul de astăzi nu reprezintă indiciul unei abandonări în voia lenei, a bucuriei la gîndul timpului care trece, chiar dacă produce plăcere, el este şi rezultatul unei acțiuni asupra sinelui, căutarea unei personalizări a relației cu lumea prin scoaterea în față a semnelor vestimentare, a atitudinilor, dar şi a semnelor fizice, şi mai ales a acestora. Enunțare la persoana întîi a povestirii mitologice. El pleacă nu doar de la poziția subiectului în cadrul legăturii sociale, traducîndu-se printr-o însumare de semne, ci şi de la sentimentul intim asociat acestei poziții, şi mai ales de la el. Narcisismul modern este o plăcere ce-şi găseşte desăvîrşirea în sentimentul difuz al celei mai bune adaptări posibile la semnele valorizate ale unei epoci. Paradoxul său constă în faptul că produce sociabilitate ; el traduce ficțiunea unei alegeri personalizate, sentimentul unei conştiințe suverane, cînd pregnanța ambianței sociale nu mai este percepută ca atare, ci-şi lărgeşte cîmpul de influență în sfera cea mai intimă a subiectului[10].

Narcisismul modern traduce faptul paradoxal al unei distanțe față de sine însuşi, al unui calcul, el converteşte subiectul în operator care face din existența şi din corpul său un ecran unde să se organizeze semnele în mod favorabil. Libidoul narcisic întîlneşte semnele sociale ale atenției față de sine şi şi le aproprie. El caută, în acest scop, în rezerva generoasă

---

[9] Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 172. Vezi şi Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil (1974, trad. din americ.), 1979 ; vezi şi Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse, la nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Laffont (1979, trad. din americ.), 1981 ; Gilles Lipovetski, *La société du vide*, Paris, Gallimard, 1985.

[10] Richard Sennett merge pînă la a spune că „narcisismul este etica protestantă a timpurilor moderne".

a solicitărilor, a mitologiilor ce constituie ambianța unui moment. Spre deosebire de caracterul atemporal, oarecum, al narcisismului tradițional.

Celălalt paradox al narcisismului modern ține de chipul său schimbător, de entuziasmele sale provizorii ce-i dau aspectul unui vestiar de teatru. Libidoul narcisic e fragmentat, el învăluie selectiv practici sau obiecte după un cod simbolic, propriu unui moment dat. Acțiunea semnului produce o poveste deja constituită, pe care subiectul o enunță cu intonațiile proprii. Talentul său ține de capacitatea de a organiza în mod cît mai personal materialele de bază de care toți dispun. El mai puțin își creează intimitatea, fiind, în final, mai mult produs de ea în mod sociologic. Corpul despre care individul crede că-şi reaproprie substanța uitată nu constituie decît redarea unei povestiri. E artefactul declanşat în el de ambianța unui moment. Ar fi, în acest sens, mai puțin obiectul unei dorințe şi mai mult al unei griji, mai puțin al unei bucurii şi mai mult al unui imperativ.

Dacă există o gestionare a corpului ca proprietate personală de către subiect, aceasta se supune aceloraşi fluctuații ca şi Bursa. Valorile sigure dintr-un moment economic încetează îndată să fie astfel sub influența valorilor noi : în perioada fluctuației sensului şi valorilor, corpul nu are mai multă consistență decît un ecran. Pe el se proiectează ficțiunea fără încetare reînnoită din panoplia provizorie unde se construieşte o identitate individuală, rămasă, parțial, fără rădăcini. Corpul devine metaforă, rezervă inepuizabilă ce-i asigură narcisismului modern ancorarea privilegiată, ca şi alura eterogenă, efemeră. Şansa narcisismului, aici, este de a-şi reînnoi datele la fiecare modificare de ambianță. Independent de ideologii, corpul reprezintă un continent, pentru că existența socială a omului nu e altceva decît o şansă jucată din infinitatea de combinații posibile. Efemerul poate domni asupra omului şi se poate multiplica de la social la individual, neepuizînd niciodată întinderea posibilului. Cartografia corpului face parte din cîmpul social, ambele fiind nenumărate.

Categorii sociale

Corpul reprezintă o miză simbolică pentru categorii sociale relativ precise. Nu se pare, de exemplu, că straturile rurale sau muncitoare ar fi

foarte afectate de acest entuziasm față de lucrurile legate de corp. Asemenea categorii sociale pun preț, mai degrabă, pe forță sau pe rezistență decît pe formă, tinerețe sau aspect plăcut. Ele ar avea tendința să se distingă de cei care „se ascultă prea mult". În plus, sînt categorii sociale ce desfăşoară o activitate fizică : consumul muscular şi punerea în joc a unor tehnici ale corpului deosebite formează esența muncii lor. Oboseala acumulată de-a lungul zilei nu prea lasă, după timpul de lucru, gustul unui răgaz care să angajeze din nou resursele energetice ale corpului. Îndepărtarea unor asemenea practici sau produse de sistemul lor de referință, costul lor, timpul ce trebuie să li se consacre le fac mai puțin familiare acestor categorii sociale. Ele sînt în contact cu corpul lor, într-un consum fizic permanent, tocmai ceea ce caută, la modul ludic, categoriile sociale care solicită cel mai mult asemenea practici sau asemenea produse orientate asupra corpului. În esență, acestea sînt straturile medii şi cele privilegiate, profesiunile liberale, categoriile înclinate să privilegieze „forma" şi aspectul plăcut, preocupate să se obosească pentru a regăsi o vitalitate slăbită din cauza imobilității, a lipsei de activitate fizică în exercitarea profesiunii lor[11]. Categorii atente şi la sănătate, la prevenirea îmbolnăvirii, preocupate şi să transforme „oboseala nervoasă" acumulată în timpul muncii într-o „oboseală sănătoasă", adică o oboseală musculară şi nu difuză în corp.

Sînt şi profesiuni marcate de o responsabilitate concretă față de ceilalți (profesori, asistenți medicali, psihologi, asistenți sociali, cadre superioare, profesiuni liberale, mici întreprinzători), adesea greu de asumat, propice contestărilor, interiorizării conflictului, ceea ce duce la „a nu te simți bine în propria piele", la a avea chef „să explodezi" : Eliane Perrin arată că noile practici corporale de inspirație californiană (exprimare corporală, gestalt, bioenergie, strigăt primal etc.) îşi recrutează adepții din categoriile sociale pe care „raportul cu munca le expune

[11] Pentru gimnastică sau schiul nordic, maraton sau jogging, se vor regăsi aceleaşi categorii sociale, vezi articolele lui Olivier Bessy, Jean–Claude Ragache sau Jean–Michel Faure, din „Esprit", Le nouvel âge du sport, număr special, aprilie 1987. Despre apariția activităților cu riscuri, vezi David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

agresivităţii celei mai directe, în vreme ce profesiunea le interzice să manifeste, în replică, cea mai mică agresivitate. Cei al căror rol constă tocmai în dezamorsarea permanentă a oricărui raport social agresiv, fie prin dialog, explicaţie, discuţie sau vorbire, în general... Ele ar găsi în noile practici ale corpului o situaţie unde orice reticenţă socială e abolită, chiar interzisă, un loc închis, în afara lumii, protector, un fel de paranteză în care toţi sînt egali, unde contează doar emoţiile şi senzaţiile şi unde şi-ar putea exterioriza agresivitatea sub alte forme decît cele obişnuite : cuvîntul"[12]. Timp de respiraţie şi de reconciliere pentru categorii sociale plasate permanent în centrul tensiunilor relaţionale şi care „iau totul asupra lor". Căutare, prin semne corporale tangibile, a unei căi pentru a scăpa de incertitudinea practicilor profesionale.

Într-un cadru neutru, fără consecinţe asupra vieţii personale, există o căutare a convivialităţii, a căldurii, a încrederii, a consumului de energie. O descărcare a tensiunilor printr-o serie de exerciţii, cînd te încredinţezi unui „subiect care se presupune că se pricepe". Căci, straniu, căutarea de sine, „reapropierea" corpului trece prin supunerea participanţilor în faţa cuvîntului unui maestru dispus să-şi împărtăşească cunoştinţele. Înainte de a fi încercate, senzaţiile sau efectele fizice sînt descrise de animator, citite în broşuri de referinţă, aşteptate de utilizatori într-o ambianţă a cărei pregnanţă îi învăluie. Descoperirea de sine sau acţiunea asupra propriului corp trec, mai întîi, prin recunoaşterea cuvîntului altcuiva şi angajarea pe un drum deja parcurs de alţii (mărturii din reviste, broşuri, lucrări de popularizare, experienţe trăite de cei din jur, prezentare de exerciţii de către responsabilul stagiului etc.). Aceste categorii sociale regăsesc aici o formă de ghidare, o supunere în faţa unei autorităţi cu care sînt obişnuite în instituţiile lor. Corpul se oferă în maniera unui labirint a cărui cheie subiectul a pierdut-o, ea putîndu-i fi restituită doar de acela care, prin cunoştinţele sale, ştie să deruleze firul Ariadnei. Utilizatorii sînt atunci invitaţi să-şi exploreze senzaţiile sub conducerea unui animator care ştie deja ce trebuie simţit şi în ce moment. De asemenea, cei avizaţi îl ghidează pe noul adept. Labirintul se transformă în traiectorie deja balizată.

[12] Eliane Perrin, *Cultes du corps, enquête sur les nouvelles pratiques corporelles, op. cit.*, p. 124.

Secretul corpului

Pentru că, în reprezentările occidentale, influențate de un dualism subiacent, corpul, de obicei, este distins de om, el se presupune a deține un secret, a ascunde labirinturi tainice, ale căror galerii pot fi măsurate, spre a ajunge în centrul lor la revelații pentru a căror enunțare nu lipseşte decît firul Ariadnei. Examinarea anatomică a considerat trupul în spiritul materiilor sale. Ducîndu-şi percepția la un fel de grad zero al simbolicului, imaginea occidentală a corpului a contribuit la a-l face enigmatic. Întrucît evidența sa anatomică şi fiziologică nu răspunde complexității pe care omul o poate simți în el, se presupune că trupul poartă un mister. Apelul la reprezentări sau la tehnici ale corpului venite din Orient, după tranzitul prin California, sau recurgerea la tradiții esoterice mai mult sau mai puțin fondate legitimează căutarea aurului ascuns în străfundurile cărnii. O muncă riguroasă asupra sinelui trebuie să favorizeze aducerea la lumină a continentului lăsat în paragină, corpul fiind ganga din care se poate extrage diamantul, cu condiția să-ți dai osteneala. Absența lui Dumnezeu permite căutarea unei scîntei de divin în noaptea corpului.

„Melancolia anatomistului" (J. Starobinski) e risipită de vîntul imaginarului, nesatisfăcut de reprezentarea fadă a unui corp a cărui relație cu sine se discerne greu, ca şi relația cu o bogăție de senzații, contrazisă de ariditatea ştiinței biomedicale, paradigmă oficială a reprezentării corpului.

Corpul fiind locul rupturii, i se acordă privilegiul reconcilierii. Aici trebuie aplicat balsamul. Acțiunea asupra corpului traduce voința de a umple distanța între trup şi conştiință, de a şterge alteritatea inerentă condiției umane : cea banală a insatisfacțiilor cotidiene, ca şi cele fondatoare, ale inconştientului. Imaginarul social face atunci din corp locul posibil al transparenței, al pozitivității. Munca asupra senzațiilor, a respirației, a mişcării, îmblînzeşte inconştientul şi pulsionalul. O psihologie implicită a voinței aplicată cu disciplină sau creativitate este susceptibilă, prin recurgerea la tehnici precise, să anuleze ruptura, să fondeze o „civilizație a corpului" (J. M. Brohm) (paradox al unei formulări dualiste pentru a numi reconcilierea visată a omului cu corpul său, ce nu ține decît de reprezentare şi de discurs), unde refularea şi absența ar fi risipite.

Regăsim aici tema naturii bune a corpului, care ar fi pervertită de social şi care trebuie recucerită[13].

Loc al limitei, al individuaţiei, cicatrice a unei indistincţii pe care mulţi visează s-o regăsească, tocmai prin corp se încearcă umplerea golului pe unde fiecare intră în existenţă ca o fiinţă nedesăvîrşită, producîndu-şi fără încetare propria existenţă în interacţiunea cu socialul şi culturalul. Podoaba de semne, consumate şi imaginate, asigură o protecţie împotriva angoasei difuze de a exista, de parcă soliditatea muşchilor, cea mai bună ţinută sau cunoaşterea a numeroase tehnici ale corpului ar avea puterea să risipească pericolele legate de fragilitate, de absenţă. „Undeva în nedesăvîrşit“ (Rilke), prin pozitivitatea concretă a corpului său, omul caută să disipeze o angoasă flotantă. Căutarea secretului o traduce pe cea a nedesăvîrşirii, provoacă irupţia divinului în om, vizează o risipire a nedeplinătăţii legate de condiţia umană. Fetiş ce aboleşte divizarea subiectului. Corpul devine locul unde se neagă incoştientul, unde identitatea subiectului se creează pe baza unei noi afirmări a *cogito*-ului.

Această căutare neliniştită şi veşnic relansată se leagă de incertitudinea timpului, de importanţa crescîndă a provizoriului în societatea occidentală. Cînd totul devine insesizabil, incontrolabil, chiar relaţia cu celălalt în cuplu şi în familie, cînd siguranţa existenţială scade, rămîne ca unică certitudine trupul în care e prins omul, locul diferenţei sale şi al rupturii de ceilalţi. Stilul dualist al modernităţii ţine de imperativul acţiunii, ce împinge subiectul să se modeleze de parcă ar fi un altul, convertindu-şi corpul în obiect de sculptat, de întreţinut şi de personalizat. De talentul său de a o face depinde, în mare măsură, modul cum va fi perceput de ceilalţi. Inconştientul nu mai este o valoare luată în seamă de aceste noi practici. Ele fie îi edulcorează conţinutul (bioenergie, strigăt primal, gestalt etc.), fie sînt susţinute de o psihologie derivată din *cogito*, unde primează noţiunea de voinţă şi de muncă.

Corpul, în acest imaginar, este o suprafaţă de proiecţie, unde se pun la loc fragmentele sentimentului de identitate personală, divizat de ritmurile sociale. Prin punerea în ordine şi în sens a sinelui, prin medierea unui

---

[13] „Corpul nu minte“ etc. Temă recurentă a mişcării potenţialului uman, dar a cărei idee e astăzi banalizată.

corp pe care-l disociază şi-l transformă în ecran, individul acţionează simbolic asupra lumii din jur. El îşi caută unitatea de subiect, organizînd semne, unde încearcă să-şi producă identitatea şi să se facă socialmente recunoscut.

Clinica imigranţilor a pus în evidenţă o patologie ce împrumută aceeaşi recurgere la corp, dar care, în loc să producă plăcere, generează o suferinţă, sinistroza. După o leziune, o rană, o boală, un traumatism, sinistroza marchează la subiectul scos din mediul său de origine (la fel de bine bolnavul francez aflat departe de regiunea de care e legat sau chiar, pur şi simplu, desocializat) persistenţa unei neplăceri, a unei suferinţe dincolo de refacerea „organică". Vindecat, subiectul continuă să simtă o durere vagă, supărătoare, să nu se poată servi de organul altădată lezat. Examenele medicale cele mai aprofundate, cînd se cantonează pe o pură tehnicitate, nu dezvăluie nici o afecţiune organică. Totuşi, suferinţa e prezentă. O altă analiză decît cea tehnică arată că subiectul suferă în viaţă şi că-şi utilizează, fără să ştie, durerea ca unic mediator susceptibil să determine recunoaşterea existenţei sale de către ceilalţi şi să păstreze, pentru el însuşi, o identitate care altfel nu ar mai avea sens. Se descoperă aici un mecanism antropologic, dar inversat cînd e vorba de „cultul" modern al corpului. Sinistroza marchează negativul exact al acestei „reveniri" ludice la corp, la un actor redus la el însuşi, atomizat de condiţiile sociale ale modernităţii şi căutînd contactul printr-o aducere în faţă a corpului său. Investirea în propriul corp traduce absenţa celorlalţi. Atunci cînd identitatea personală se află în discuţie, prin remanierile neîncetate de sens şi de valoare ce marchează modernitatea cînd celelalte sînt mai puţin prezente, cînd recunoaşterea de sine ridică probleme, chiar dacă nu la un nivel foarte acut, rămîne, într-adevăr, corpul pentru a face auzită o revendicare de existenţă. E vorba de a face din sine o scriere, prin intermediul semnelor consumului sau, mai rău, prin somatizare. Sinistroza este, în acest sens, solidară (pe celălalt versant) cu pasiunea corpului, ce traversează modernitatea. În suferinţă, imigrantul îşi oferă simptomele medicinei în speranţa de a fi recunoscut ca subiect, acolo unde celelalte tentative au eşuat. În joc, omul modernităţii, care se obişnuieşte să trăiască în fragilitate, „imigrat din timp" (Margaret Mead), face din corpul său un fel de semnal de recunoaştere. În insesizabilul lumii, doar propriul corp îi asigură contactul cu existenţa sa.

Capitolul 9

MEDICINĂ ŞI TIPURI DE MEDICINĂ : DE LA O CONCEPŢIE ASUPRA CORPULUI LA CONCEPŢII ASUPRA OMULUI

Inventar

Recurgerea în zilele noastre la tipuri de medicină numite „paralele“[1] traduce apariţia de valori ascendente ce organizează tot mai mult formele socialităţii : primatul individului, preocuparea faţă de natural, de corp, de formă, dreptul la sănătate, cultul tinereţii (mai puţin cea a vîrstei şi mai mult cea a vitalităţii). Valori privilegiate, chiar proclamate cu voce tare, ale acestor tipuri de medicină[2]. Dar un asemenea entuziasm presupune şi un decalaj tot mai mare între solicitările sociale în materie de îngrijire şi de sănătate şi reacţiile instituţiei medicale. Se ştie că cel mai adesea eşecul tratamentului medical determină pacienţii să se îndrepte spre practicieni de alt ordin.

Pentru a înţelege pe baza căror logici sociale şi culturale ajung utilizatorii să recurgă la „medicina paralelă“, trebuie analizată criza modelului hegemonic, cel al instituţiei medicale, ce încetează astăzi, în

---

[1] Ar trebui scrisă o mitologie în maniera lui R. Barthes despre calificativele cu care se împopoţonează aceste tipuri de medicină : paralele, altele, alternative, globale, blînde, naturale, diferite, empirice etc.

[2] Medicina populară se situează în altă parte ; legitimitatea sa socială e străveche, înrădăcinată în tradiţii ; ea înregistrează astăzi o creştere serioasă de respectabilitate ce-i modifică baza socială, graţie breşei deschise în instituţia medicală.

vreme ce mişcarea a debutat de vreo zece ani, să creeze consensul social de care a beneficiat, în aparenţă, de la începutul secolului. La drept vorbind, trebuie amintit că medicina nu s-a impus fără probleme, mai ales în straturile populare, ale căror tradiţii curative şi ai căror vindecători i-a combătut ; pe aceştia din urmă mai puţin pe terenul bolii şi mai mult în faţa tribunalelor, de cînd legea din 1892 organiza profesiunea şi îi asigura monopolul dreptului de a îngriji[3], dar mai puţin privilegiul mai subtil de a vindeca sau capacitatea de a se impune din punct de vedere social, se pare, întrucît vivacitatea medicinei populare nu s-a dezminţit niciodată, în ciuda opoziţiei hotărîte a medicilor şi a amalgamului aproape sistematic, timp de decenii, de şarlatani şi vindecători[4].

Medicina, de altfel, a avut de combătut în deplină legitimitate numeroşi şarlatani de-a lungul secolului al XIX-lea (cf. J. Léonard), pe cînd încerca să-şi impună autoritatea în faţa populaţiei. Ea a ştiut să se servească de ei şi de pretenţiile lor derizorii pentru a-şi pleda cauza şi pentru a extinde cu abilitate acuzaţia asupra tuturor vindecătorilor tradiţionali ce nu aparţineau, prin formaţia şi legitimitatea lor, sistemului său de referinţă. Şarlatanul e cel care nu este medic. Ca şi cum abilitatea de a uşura suferinţa sau de a o vindeca ar fi un dar acordat brusc de deţinerea unei diplome ce situează medicul, o dată pentru totdeauna, deasupra oricărei bănuieli[5]. Din punct de vedere istoric, cei pe care

---

[3] Despre istoria medicinei în secolul al XIX-lea şi mai ales despre vicisitudinile întîlnite de ea în căutarea legitimităţii sociale, vezi Jacques Léonard, *La France médicale au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1978.

[4] Vezi, de exemplu, dificultăţile întîmpinate de chiropractică. Cf. Pierre–Louis Gauchet, *La chiropractique, contribution à l'histoire d'une discipline marginalisée*, Le Mans, Jupilles, 1985.

[5] Este clar că datele problemei sînt mai complexe. Dacă şarlatanul e cel ce împarte iluzia fără a vindeca, medicul se expune aceluiaşi risc ca şi vindecătorul. Relaţia terapeutică se construieşte, ea nu e dată. A îngriji şi a vindeca nu necesită doar cunoştinţe, ci şi eficienţa metodelor utilizate, şi calităţi umane, intuiţie etc. Medicina tradiţională, mai ales cea cunoscută încă în Franţa sau în Europa, îşi demonstrează în acest sens eficienţa bazată pe o altă definiţie a omului. Despre şarlatanismul medicilor şi proasta lor reputaţie în mediile populare, trebuie citită culegerea de proverbe alcătuită de Françoise Loux şi Philippe Richard, *Sagesse du corps. La santé et les maladies dans les proverbes français*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1978, pp. 159 sq.

medicina i-a taxat de şarlatanism erau, mai întîi, colportorii ce mergeau din sat în sat să vîndă poţiuni cu eficienţe inegale, ale căror merite ştiau să le laude. Vindecătorii populari nu aparţineau acestui registru : magnetizatori, vindecători de entorse, de arsuri, vrăjitori etc. Sînt terapeuţi solid ancoraţi într-un cîmp social şi cultural, cel mai adesea vraci ocazionali, cărora anturajul le conferă o reputaţie favorabilă, în urma unei eficienţe în vindecare, a cărei demonstraţie ei o continuă fără încetare. Calea de transmitere prin viu grai, adică verificarea populară, consensul celor interesaţi oarecum, fondează legitimitatea vindecătorului, nu caracterul ştiinţific al acţiunii sale, ce nu se aplică aici şi care se stabileşte pe baza unui consens de alt ordin.

Acuzaţia de şarlatanism, depăşindu-l pe colportor pentru a-l viza şi pe vindecătorul rural, traduce, de fapt, o luptă pentru întîietate, prin care cultura savantă îşi arogă dreptul de a judeca în mod absolut alte sisteme culturale şi, lipsită de orice înţelegere antropologică a eficienţei lor, de a sufoca obiceiurile şi credinţele pe care categoriile sale mentale nu-i permit să le conceapă. Conflictul între medici şi vindecători este, mai întîi, un conflict de legitimitate, el opune „cultura savantă", reprezentată de instanţele universitare şi academice, cunoştinţelor aduse la lumină de vindecătorii tradiţionali, care sînt mai puţin formidabile, provenind din ştiinţele populare şi din experienţa personală a practicianului. E vorba de viziuni asupra lumii, de abordări opuse ale corpului şi ale bolii, două concepţii despre om. Medicina, în diversitatea sa, şi tămăduirea, în diversitatea sa, reprezintă doi poli de cunoaştere şi de acţiune. Modurile lor de validare sînt contradictorii. Ceea ce nu înseamnă că unul sau altul e fals. Pertinenţa unui act terapeutic nu înseamnă că altul e eronat, modalitatea lor de aplicare poate diferi şi poate duce, totuşi, la acelaşi rezultat pozitiv. Este ceea ce arată astăzi cîmpul diversificat al soluţiilor terapeutice din modernitate şi eficienţa lor opusă.

Caracterul central al medicinei nu a încetat, deci, niciodată să fie contestat de disidenţele din cadrul ei (homeopatie, chiropractică etc.) şi de tipurile de medicină tradiţională. Pluralitatea actuală a tipurilor de medicină exercitate în cîmpul social abia o depăşeşte pe cea din epocile precedente. Astăzi, desigur, o înflorire a tipurilor „noi" de medicină îşi

face intrarea pe piața îngrijirilor. Dar instituția medicală nu a cunoscut niciodată în realitate monopolul acordat de lege. Ceea ce e diferit astăzi, în schimb, este trecerea de la clandestinitate a unui mare număr de practici la un fel de oficialitate relativă, tradusă prin publicarea de cărți de popularizare, de reviste („L'impatient", „Médecine douce" etc.), de rubrici regulate în reviste de largă circulație, înființarea de asociații, publicarea de ghiduri ale vindecătorilor, de pagini publicitare sau de mici anunțuri în ziarele locale ce fac cunoscute nume de practicieni[6], organizări regulate de dezbateri la radio sau la televizor. Această abundență actuală de tipuri de medicină, chiar dacă nu sînt toate oficializate prin facultăți sau prin Asigurările sociale, redă utilizatorului posibilitatea unei alegeri limitate doar de informația personală primită. Se poate vedea aici un fel de revanșă tardivă luată de actori împotriva revendicării monopolului de către medicină, în același timp, de altfel, cu victoria ideologiei medicale ce vede în fiecare om un bolnav de prevenit sau de vindecat : „Un om sănătos este un bolnav care se ignoră", spunea deja dr. Knock. Preocuparea pentru sănătate și pentru formă devin valorile esențiale ale modernității.

Criza instituției medicale

Medicina vrea să se situeze în afara cadrului social și cultural ca un cuvînt al adevărului, singura „științifică" și, prin aceasta, de neatins. Ea

[6] Modul de recrutare prin mici anunțuri traduce, de altfel, deruta medicinei populare în societatea modernă. El îi expune discreditării pe aceia ce recurg la ea, pentru că vindecarea tradițională se bazează pe transmiterea prin viu grai ca pe un fel de garanție. În această analiză, lăsăm deoparte „vindecătorii" care nu se autorizează decît prin ei înșiși, nedispunînd, cel mai adesea, de nici o calitate terapeutică deosebită, în afară de cea conferită de eventuala încredere a pacienților lor. În orașe mai ales, există o problemă sociologică ridicată de prezența a numeroși „vindecători", a căror seriozitate e adesea greu de evaluat, întrucît funcționează în afara cadrelor tradiționale, pe modelul profesiunilor liberale. În ceea ce privește eficiența lor terapeutică, ea este și mai greu de apreciat pentru că nu reprezintă un „dar" al vindecătorului, ci, mai întîi, o modalitate de acțiune ce se construiește în cadrul unei relații și care nu este neapărat repetabilă de fiecare dată.

aruncă, asupra ansamblului celorlalte tipuri de medicină, occidentale sau din altă parte, îndoiala privind valabilitatea lor. Totul se petrece ca şi cum medicina occidentală ar fi unitatea de măsură pentru celelalte moduri de gestionare a răului. Spre a aprecia criza instituţiei medicale şi a înţelege socio–logicile care favorizează apariţia tipurilor de medicină „paralele", trebuie reflectat tocmai asupra acestui lucru negîndit. Trebuie chestionată medicina ca instituţie socială, mai ales prin viziunea asupra omului pe care o apără şi prin reprezentarea corpului pe care se bazează.

Astăzi, instituţia medicală este depăşită din interior prin exigenţele noi a numeroşi medici care se recunosc cu greu în cadrul clasic şi optează adesea pentru tipuri „noi" de medicină (hemeopatie, acupunctură, auriculoterapie, chiropractică, osteopatie etc.) sau încearcă să ţină mai mult seama de personalitatea bolnavului în contextul familial, regăsind astfel, ca generalişti sau specialişti, ceea ce constituia altădată forţa „medicului de familie", a cărui tradiţie s-a pierdut ; depăşită din exterior prin apariţia de noi terapeuţi (osteopaţi, chiropracticieni, sofrologi etc.) care se revoltă împotriva monopolului dreptului de îngrijire al medicilor şi încearcă, la rîndul lor, să se impună pe piaţa îngrijirilor medicale ; depăşită, în sfîrşit, prin reapariţia tipurilor de medicină populară (magnetism, vizionarism, tămăduire, radiestezie etc.) ale căror proceduri (mai ales tehnicile corpului) sînt adesea preluate, în afara contextului rural şi tradiţional, de actori veniţi din clasele de mijloc şi trăind în oraşe. Trebuie subliniat, în sfîrşit, că nu există bariere între soluţii. Utilizatorii solicită adesea simultan medicul şi vindecătorul[7], medicaţia homeopată şi pe cea clasică etc. Cunoaştem şi vindecători (magnetizatori) ce trimit adesea pacienţi la medic sau la un practician de medicină blîndă ; sau medici care dirijează, din proprie iniţiativă, anumiţi pacienţi către vindecători ; sau vindecători ce intervin, adesea clandestin, uneori în deplină transparenţă, în spitale pentru a uşura suferinţa bolnavilor şi chiar a-i vindeca. Nu doar tămăduitori de arsuri, de zona zoster etc., ci şi magnetizatori ce pot interveni asupra unor patologii mai complexe.

[7] Vezi exemple ale acestei duble solicitări în Françoise Loux, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Flammarion, 1978.

Pentru a defini mai bine motivele crizei instituției medicale, este interesant de construit, acceptînd limitele acestei schematizări, un fel de *ideal–tip* (în sensul sociologiei comprehensive a lui Max Weber) al practicii și al viziunii asupra corpului ce-i stă la bază, punînd accentul nu pe reușite, ci pe ceea ce poate părea carență antropologică, acolo unde ea este astăzi contestată, acolo de unde tipurile de medicină „paralele" își iau forța și își cîștigă legitimitatea în fața utilizatorilor.

Cunoștințe despre om, cunoștințe despre organism

Din punct de vedere istoric, pornind de la *Fabrica* lui Vesalius, inventarea corpului în gîndirea occidentală răspunde unei triple separări : omul este rupt de el însuși (distincția om–corp, suflet–corp, spirit–corp etc.), rupt de ceilalți (trecerea de la o structură socială de tip comunitar la o structură de tip individualist), rupt de univers (cunoștințele despre trup nu-și mai au sursa într-o omologie cosmos–om, ele devin singulare, proprii doar definiției intrinseci a corpului). Este, într–adevăr, probabil că teoriile corpului, care își caută în chiar materialitatea sa principiul de analiză, fără a recurge la semnificații cu o existență deja autonomă în altă parte, sînt mereu legate de societăți ce și-au pierdut înrădăcinarea holistă în favoarea unei divizări individualiste. Corpul funcționează, într-adevăr, ca „principiu de individuație" (Durkheim), el este un fel de graniță ce închide realitatea subiectului și îl distinge de ceilalți. Începînd cu primii anatomiști și mai ales cu Vesalius, reprezentarea corpului nu mai e solidară cu o viziune holistă asupra persoanei ; ea nu mai depășește corpul pentru a căuta, de exemplu, într-un cosmos umanizat, principiul viziunii sale asupra lumii. Anatomiștii disting omul de corpul său, ei deschid cadavrele și se apleacă asupra unui „frumos exemplar al mașinăriei omenești" (Marguerite Yourcenar), a cărui identitate e indiferentă. Baza epistemologică a medicinei constă în studiul riguros al corpului, dar al unui corp rupt de om, lipsit de greutate, perceput ca receptacul al bolii. Cu Vesalius, se instalează un dualism metodologic, care hrănește și în zilele noastre practicile și cercetările instituției medicale. Cunoștințele anatomice și fiziologice pe care se bazează medicina consacră autonomia

corpului şi indiferenţa subiectului încarnat. Face din om proprietarul mai mult sau mai puţin fericit al unui corp ce-şi urmează biologiile proprii.

O antropologie reziduală

Pentru a o înţelege mai bine, medicul depersonalizează boala. Aceasta nu este percepută ca moştenirea aventurii individuale a unui om situat şi datat, ci ca deficienţa anonimă a unei funcţii sau a unui organ. Omul e atins prin ricoşare de o schimbare ce nu-i priveşte decît organismul. Boala e văzută ca o intrusă, apărută dintr-o serie de cauzalităţi mecanice. În elaborarea gradată a cunoştinţelor şi a abilităţilor sale, medicina a neglijat subiectul şi istoria lui, mediul său social, raportul său cu dorinţa, cu angoasa, cu moartea, sensul bolii, pentru a nu considera decît „mecanismul corporal". Medicina face pariul corpului, ea se bazează pe o antropologie reziduală. Nu sînt cunoştinţe despre om, ci cunoştinţe anatomice şi fiziologice, duse azi la un nivel extrem de rafinament. Hiperspecializarea medicinei actuale în jurul anumitor funcţii sau organe, utilizarea noilor tehnologii de imagistică în elaborarea diagnosticului, recurgerea terapeutică la mijloace tot mai tehnicizate, mai ales recurgerea la sisteme expert informatizate pentru diagnostic, sînt logici medicale, printre altele, ce ajung la un rezultat. Corpul se distingea deja de om, el se vede astăzi fragmentat la extrem. Omul este conceput *in abstracto* ca fantoma ce domneşte asupra unui arhipelag de organe, izolate metodologic unele de altele.

Medicina se bazează, în esenţă, pe o fizică a omului, care asimilează mişcările fiziologice şi înrădăcinarea lor anatomică şi funcţională cu o maşină sofisticată ; ajunge, de atunci, să se cunoască procesul nosologic şi reacţiile corpului faţă de el, pentru a păcăli boala, percepută ca străină[8]. Această percepţie mecanicistă a fost nuanţată în mod

[8] Pentru o abordare comparată a medicinei occidentale şi a celei orientale, vezi articolul interesant scris de Margaret M. Lock, *L'homme–machine et l'homme–microcosme, l'approche occidentale et l'approche japonaise des soins médicaux*, în „Annales ESC", 35, nr. 2, 1980.

semnificativ prin stilul propriu al medicului şi prin recurgerea, mult timp preponderentă, la medicul de familie (astăzi la generalist), ce cunoştea bine familia şi istoria pacientului şi făcea să intervină intuitiv multe alte date în aprecierea bolii sale şi a mijloacelor de vindecare. În această relație mai personalizată, medicul este altceva decît un tehnician al corpului uman. El poate, dacă are competența şi sensibilitatea necesare, să atingă bolnavul dincolo de aparența simptomului.

În căutarea propriei eficiențe, medicina a construit o reprezentare a corpului ce aşază subiectul într-un fel de poziție duală în fața lui însuşi. Bolnavul nu este atunci decît epifenomenul unui eveniment fiziologic (boala) ce are loc în corpul său. Limbajul bolnavilor („inima începe să dea semne de oboseală", „e colesterolul" etc.) sau, uneori, cel din rutina anumitor servicii din spitale („plămînul de la 12", „escara de la 34"...) înregistrează acest dualism ce distinge omul de corpul său şi pe care medicina şi-a bazat procedurile şi căutarea eficienței, ca şi limitele. În paralel, ea a favorizat o viziune instrumentală asupra corpului, prezentă în exemplele de mai sus („repararea corpului", „organizarea ideilor" etc.). Omul, în identitatea sa proprie, ocupă un loc anonim în acest edificiu de cunoaştere şi de acțiune.

O asemenea viziune asupra bolii nu poate decît să determine bolnavul să se lase, pasiv, în mîinile medicului şi să aştepte ca tratamentul primit să-şi facă efectul. Boala este altceva decît el, efortul său de vindecare, colaborarea sa activă nu sînt considerate esențiale. Pacientul nu e încurajat să se întrebe despre semnificația intimă a suferinței sale, nici să aibă singur grijă de el. I se cere tocmai să aibă răbdare, să-şi ia medicamentele şi să aştepte efectele.

Aceasta este problema unei medicine care nu este cea a subiectului : recurgerea la cunoştințe despre corp ce nu includ omul viu. Motivele eficienței sale sînt şi cele ale eşecurilor sale. Este alegerea unei priviri, a unei morale, ce luminează un număr de fapte, lăsîndu-le pe celelalte în umbră. Medicina consideră eficiențele provocate de ea superioare față de tot ce-i lipseşte. Dar ea dă astfel ocazia unei dezbateri publice. Medicina, adesea, îngrijeşte o boală, nu un bolnav, adică un om înscris pe o traiectorie socială şi individuală. Problemele etice ridicate azi de

cercetările în biotehnologii, de încrîncenarea terapeutică sau de eutanasie, constituie ilustrările cele mai pregnante ale acestui pariu medical făcut pe corpul uman mai mult decît pe subiect.

În asemenea condiții, pentru numeroși medici, aspectul relațional nu e considerat esențial (și, paradoxal, nici chiar în psihiatrie), consultația sau vizita la căpătîiul bolnavului se reduc la adunarea informațiilor necesare diagnosticului[9]. Aşa în medicina liberală, adesea din cauza unei preocupări de rentabilitate prea puțin terapeutice față de pacient. În medicina de spital, aspectul relațional e lăsat în seama infirmierelor şi a îngrijitoarelor. Medicul valorizează mai degrabă aspectul tehnic al meseriei sale. Un exemplu revelator : mobilizarea actuală în favoarea companiei acordate muribunzilor (uneori, pur şi simplu, a companiei acordate bolnavilor) ia act de neglijarea persoanelor aflate la sfîrşitul vieții, de abandonul căruia îi sînt adesea victime în spitale, în numele celebrului „eşec" al medicului (se spune mai elegant „eşec al medicinei"). Desigur, nu singurătate sau abandon tehnic, ci uman. Muribundul produce un gol în jurul său. René Schaerer, care s-a luptat mult pentru umanizarea spitalului, vorbeşte în mod semnificativ de „partea militantă din munca sa" atunci cînd aminteşte, ca medic creştin (sau, pur şi simplu, responsabil), de compania acordată bolnavilor la sfîrşitul vieții în serviciul său de cancerologie din spitalul din Grenoble.

Eficiența simbolică

Problemele actuale ale medicinei, dar şi mai mult cele ale psihiatriei, ca şi afluența de bolnavi către vindecători şi practicienii medicinei numite paralele, dovedesc clar dimensiunea prăpastiei dintre bolnav şi medic. Medicina plăteşte astfel pentru necunoaşterea unor date antropologice

[9] Pe urma lucrărilor lui M. Balint, care a contribuit tocmai la elucidarea carențelor din relația terapeutică, numeroşi medici redescoperă astăzi importanța dialogului cu bolnavul, necesitatea contactului. Ei percep tot mai mult că bolnavul este, mai întîi, un om ce suferă în viață înainte de a suferi în trup. Ceea ce tipurile de medicină „paralele" au înțeles bine.

elementare, ea uită că omul este o ființă de relație și de simbol și că bolnavul nu e doar un corp de reparat[10].

Există o pluralitate a corpurilor așa cum există o pluralitate a culturilor. Totuși, pot fi descoperite structuri antropologice comune sub chipul schimbător al lucrurilor. Corpul reprezintă o construcție socială şi culturală, a cărei „realitate ultimă" nu e dată nicicînd. El îmbină performanțele şi constituentele sale cu simbolica socială şi nu poate fi perceput decît relativ la o reprezentare niciodată confundată cu realul, dar fără de care realul ar fi inexistent. Simbolismul social constituie meditația prin care lumea se umanizează, se hrăneşte cu sens şi valoare şi devine accesibilă acțiunii colective. Ține de natura corpului să fie metaforă, ficțiune operantă. Freud cu ale sale *Etudes sur l'hystérie* (1895), lucrare scrisă în colaborare cu J. Breuer, a dat o primă schiță a acestui model. Corpul studiat de psihanaliză dezvăluie o „anatomie fantastică", ascunsă privirii, ce depăşeşte reprezentările medicale, le indică lacunele pe plan antropologic. Carnea este transparentă pentru figurile inconştientului. Venele lui Eros irigă organele sau funcțiile organismului. Reprezentării medicale a corpului, impersonală şi în afara timpului, mecanicistă, Freud îi opune o abordare biografică, vie şi singulară. El lasă să vobească „poezia corpului", spune Pierre Fédida, care adaugă faptul că „părțile corpului, organele, ca şi pozițiile şi atitudinile sînt inițial angajate în scena imaginară a fanteziilor celor mai arhaice. Aşa cum psihologul le desemnează sinteza în imagine (extinsă ca imagine a corpului), corpul nu e oare efectul unei elaborări secundare? Caz în

[10] Desigur, medicina nu e una singură. Este foarte greu să scrii despre ea din cauza diversității de practici pe care le alimentează. Rolul medicului este aici esențial. Se ştie bine la spital că, de la un serviciu la altul, calitatea prezenței față de bolnavi nu e aceeaşi. Unele servicii sînt recunoscute pentru calitatea primirii, climatul de încredere, preocuparea de a afirma competențele, în vreme ce altele funcționează autoritar, independent de competențe, în detrimentul îngrijirilor acordate pacientului. Serviciile din spitale cunosc tensiuni specifice tuturor grupurilor. Atitudinea şefului de serviciu se află, în majoritatea timpului, la originea climatului instituțional, ce poate fi nociv sau favorabil. Eficiența terapeutică nu poate să nu fie afectată.

care psihanaliza se poate preocupa de el fără a-l trata ca pe un conținut evident al unui vis"[11].

Vis al unui individ singularizat prin itinerarul său personal, dar de asemenea şi mai întîi vis al unei comunități umane, la un moment dat al istoriei sale. A doua breşă deschisă în modelul medical e dezvăluită de antropologie. Ca tot ce este sens, corpul constituie o ficțiune foarte reală ce primeşte creditul unei societăți date, o reprezentare unanim sau diferențiat împărtăşită, dar a cărei extindere dincolo de grup ar crea greutăți. Nu poate exista o cunoaştere radicală şi definitivă a corpului cînd definițiile şi performanțele sale se supun unor modele contradictorii de la o arie socială şi culturală la alta. Iar aceste reprezentări, aceste credințe nu sînt fantasmagorii, suplimente fără efect asupra naturii lucrurilor, ci pe baza lor oamenii acționează asupra lumii şi lumea acționează asupra omului.

M. Mauss a studiat altădată forța acestor reprezentări, pornind de la „ideea de moarte sugerată de colectivitate"[12] unui individ rupt, dintr-un motiv oarecare (încălcare a unui tabu, magie etc.), de structura religioasă ce-l susținea în relația sa cu lumea. În urma neglijenței sau a greşelii comise, subiectul se vede ca dezlegat de orice protecție socială şi religioasă, el interiorizează ideea că moartea planează deasupra lui şi decedează, într-adevăr, peste cîteva zile. Acesta este efectul unui cuvînt colectiv ce ilustrează de minune permeabilitatea corpului la acțiunea simbolului. Constituentele persoanei nu sînt străine cuvîntului colectiv, care-i prezice moartea sau care-l îndeamnă la viață. Eficiența simbolică analizată de C. Lévi–Strauss nu oferă doar acest surplus de energie de care are nevoie vindecarea, în anumite condiții ea deschide calea morții sau a nenorocirii. Vrăjitoria funcționează, desigur, pe baza unei logici sociale de acest ordin. Dacă un cuvînt sau un rit pot clarifica un simptom sau determina moartea, înseamnă că vor găsi imediat un ecou în corp, o rezonanță în carne. Cuvîntul, ritul sau corpul se inspiră din aceeaşi sursă.

---

[11] Pierre Fédida, *Corps du vide, espace de séance*, Paris, Delarge, 1977, p. 28.

[12] Marcel Mauss, *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle–Zélande)*, în *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Materia lor primă e comună : structura simbolică. Diferă doar capetele de acuzare. Dacă simbolul (ritul, rugăciunea, cuvîntul, gestul...), în anumite condiții, acționează cu eficiență, în vreme ce pare, la prima vedere, de altă natură decît obiectul asupra căruia se aplică (corpul, nenorocirea etc.), înseamnă că el se amestecă, precum apa cu apă, cu consistența unui corp sau a unei vieți, care sînt ele însele structuri simbolice. Nu există contradicție între cei doi termeni ai intervenției mediatizate de operator (şaman, vrăjitor, medic, psihanalist...). Acesta din urmă repară o ruptură din structura sensului (nonsensul suferinței, al bolii, al nenorocului), combate staza simbolului, prin alte forme simbolice. Actele sale contribuie la o umanizare, la o socializare a tulburării.

Eficiența medicală

Medicina, în căutarea celei mai bune obiectivări, stabileşte separarea absolută între subiectul şi obiectul cunoaşterii sale, se rupe de bolnav şi de boala sa, pentru a o institui pe aceasta din urmă ca ştiință. Demers diferit pentru tipurile de medicină numite „blînde“, care, în principiu, nu neglijează ceea ce se întîmplă între bolnav şi medic şi se străduiesc să lege suferința de subiect. Demers împins şi mai departe în medicina populară, mai ales la magnetizatori, unde cunoaşterea bolii nu este rezultatul unei învățări separate, ci mai întîi o experiență trăită a bolii, o încercare depăşită, prelungită apoi de o ucenicie pe lîngă vindecător, care anunță bolnavului „forța“ deținută de el fără să ştie. E ceea ce arată cel mai adesea culegerea de istorii de viață ale vindecătorilor. Tipurile de medicină populară se bazează pe o cunoaştere (cu sensul de co-naştere : a te naşte cu celălalt) mai degrabă decît pe o ştiință (universitară), pe un demers existențial mai degrabă decît ştiințific. Ştiința marchează repetarea unei cunoaşteri confirmate, dar separate de obiectul vizat. Nu pentru că a fost bolnav este acreditat medicul să îngrijească, ci pentru că stăpîneşte o ştiință aprofundată, confirmată de o diplomă ; pentru că a fost bolnav el însuşi şi a depăşit

această încercare, magnetizatorul[13] intră ucenic la un alt vindecător, care i-a recunoscut calităţile şi pe care va ajunge să-l îngrijească într-o zi. Dacă se stabileşte că eficienţa simbolică este un proces antropologic situat între vindecător şi bolnav, concepţia medicală, ce distinge în mod absolut cei doi termeni, porneşte cu un handicap pe care ştiinţa sa de alt ordin nu poate întotdeauna să-l compenseze. Medicina se rupe atunci de o resursă, cea a simbolicului, aptă totuşi să-i potenţializeze efectele. Nu că dimensiunea simbolică ar lipsi din relaţia medic–bolnav, ea este mereu mai mult sau mai puţin prezentă, cu atît mai mult dacă medicul e învestit cu încrederea pacientului său, dar dezvăluirea acestei eficienţe se reduce din cauza poziţiei sociale şi culturale a medicului, a caracterului cel mai adesea doar tehnic al îngrijirilor acordate. În relaţia medic–bolnav (şi *a fortiori* în cîmpul psihiatric, mai semnificativ) nu se regăsesc decît în mod rezidual elementele care dinamizează eficienţa simbolului : apartenenţa la o aceeaşi structură de sens, dimensiunea comunitară şi consensul social ce-l înconjoară. Or, medicina modernă nu a dispus niciodată de o unanimitate fără cusur, ea s-a născut în acelaşi timp cu individualismul occidental. În însuşi demersul său, ea implică izolarea bolnavului şi divizarea sarcinilor. În plus, distanţa socială şi culturală este adesea mare între medicul important, deţinător al unei ştiinţe esoterice, pe care încearcă rar s-o împărtăşească, şi pacientul deposedat de cunoştinţe despre el însuşi, ignorînd semnificaţiile ce-i sînt proprii şi pe care e destinat să nu le înţeleagă.

Efectul *placebo*

Condiţiile de eficienţă a medicinei sînt adesea şi motivele eşecurilor sau ale dificultăţilor sale. Pariul pe eficienţa tehnică o împiedică să-i

[13] Mai degrabă acest demers prezintă cea mai mare universalitate : experienţa bolii, cale de intrare în procedurile de îngrijire a celorlalţi. Cf., de exemplu, Mircea Eliade, *Le chamanisme et l'expérience archaïque de l'extase*, Paris, Payot, 1968 [ed. rom. : Mircea Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, trad. Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997] ; Marcelle Bouteiller, *Médecine populaire d'hier à aujourd'hui*, Maisonneuve & Larose, 1966.

asocieze acesteia o eficiență de alt ordin. Numeroase cercetări pe tema *placebo*, elaborate în domeniul medical, au arătat totuşi importanța felului cum sînt administrate bolnavului medicamentele sau îngrijirile. S-a putut aprecia forța imaginarului, adică semnificațiile pe care bolnavul le asociază mijloacelor curative utilizate pentru el, prin proceduri experimentale comune. Ar fi de făcut un studiu interesant asupra utilizării termenului *placebo* în literatura medicală, ca analizator al capacității medicului de a lua în calcul datele antropologice ale relației terapeutice. Noțiunea de „efect *placebo*" reprezintă reformularea medicală a vectorului simbolic legat de demersul de îngrijire, ea sugerează că maniera de a da contează la fel de mult ca natura produsului şi a actului. Ea arată că terapeutul, oricine ar fi el, îngrijeşte cu ceea ce este şi cu ceea ce face. Comportamentul se dovedeşte uneori mai eficient decît ştiința, pînă la a inversa datele farmacologice. Şi aici, corpul demonstrează natura sa simbolică şi caracterul relativ al modelului fiziologic. „Efectul *placebo*" indică şi proiecțiile bolnavului, acțiunea imaginarului, ce adaugă actului medical un supliment decisiv. El subliniază limitele relației terapeutice privite în mod prea „tehnic".

Discursul medical impută însă adesea acest surplus de eficiență credulității pacientului, ignoranței sale, iar sfidarea rațiunii e dezamorsată printr-o atitudine mai mult sau mai puțin ironică față de pacient. Traducere a antropologiei reziduale ce se desenează în negativ în ştiința medicală. Ca o concluzie a cercetărilor experimentale pe tema *placebo*, se vorbeşte eventual, nu fără reticență, de „nevoile" psihologice ale bolnavului, altă modalitate de a reduce complexitatea lucrurilor şi de a menține intact dualismul om–corp. Se presupune că remediul, îngrijirea sau operația chirurgicală, de exemplu, acționează prin însăşi obiectivitatea lor, direct asupra corpului. Suplimentul reperabil în efectul *placebo* nu priveşte medicina.

Chiar dacă medicul prespune că vindecarea unor bolnavi „s-a petrecut în mintea lor" sau „pentru că au crezut în ea", chiar dacă remediul se dovedeşte a fi un *placebo*, în loc să trezească indulgența, chiar disprețul, aceste lucruri trebuie să nască întrebări privind semnificația eficienței lor. Există, în vindecarea unor asemenea bolnavi, ceva ce scapă de departe acestor clişee şi depăşeşte cazul personal. Eficiența simbolică este o noțiune străină ştiinței medicale.

Atitudinea coerentă în asemenea cazuri este cea a medicului care, cu înțelegere, cîntărește aceste date prin administrarea remediilor și prin calitatea prezenței sale în fața bolnavului. Cum ar fi acel practician plin de răbdare și tact alături de un bolnav african ce refuză să ia mai multe medicamente deodată. El îl întreabă pe om dacă tatăl său, cînd pleca la vînătoare de animale mari în junglă, lua cu el o singură săgeată. La răspunsul negativ al bolnavului, medicul adaugă faptul că nici el nu poate „ucide" boala fără a recurge la mai multe remedii deodată, așa cum tatăl său nu poate veni de hac animalului fără mai multe săgeți. Regăsind „contactul" și simbolul, unul nefiind posibil fără celălalt, medicul determină adeziunea bolnavului la demersul terapeutic. Acesta poate atribui atunci un sens deplin medicației. Jocul stimei și al încrederii se poate instaura și poate hrăni relația terapeutică (dacă medicul este „prezent" în cuvîntul său, desigur. Nu e vorba aici de o formulă, de o rețetă, ci de constituirea unui schimb). La eficiența farmacologică, prin recunoștința bolnavului, medicul a adăugat eficiența simbolică. Și se poate considera că prima nu oferă un randament deplin decît dacă e asociată cu cea de-a doua. Acțiunea simbolică accentuează efectele fiziologice produse de actul medical. Alte studii arată, de altfel, că plantele sau drogurile au o acțiune farmacologică mai mult sau mai puțin comună asupra ansamblului oamenilor, dar că efectele lor se modifică în funcție de contextele culturale[14] unde sînt utilizate. Nu există o obiectivitate strictă a influenței principiilor active, cultura (sau credința personală a subiectului, ca în efectul *placebo*, sau cea a grupului din jurul bolnavului, ce ține loc de cultură) sau cîmpul social multiplică, anulează sau abat efectele chimice.

Alte tipuri de medicină, alte tipuri de antropologie

Invers, ironia la adresa efectului *placebo*, superstiția sau ignoranța sînt tot atîtea judecăți de valoare, ce contestă și stigmatizează diferențele

[14] Vezi, de exemplu, Peter Furst, *La chair des dieux*, Paris, Seuil (trad. din americ.), 1974 ; Howard Becker, *Les fumeurs de marijuana*, în *Outsider. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985. Despre ușurarea durerii, cf. David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.

de viziune asupra lumii, dar mai ales întrerup contactul cu bolnavul, care nu se simte nici respectat, nici recunoscut. Medicul oprește atunci circulația simbolului și se lipsește de o resursă esențială. Chiar dacă medicina nu încetează să se lovească de ireductibilitatea simbolului, ca disciplină, ea nu a acceptat niciodată provocarea ; aceasta este, după părerea noastră, cauza majoră a eșecului său de a se impune în mod unanim, de cînd legea din 1892 îi lăsa drum liber. Supusă probei faptelor, ea nu a reușit niciodată să convingă diferitele componente sociale de legitimitatea acestui monopol. Prezumția de ignoranță aplicată bolnavului (sau tipurilor de medicină pe care ea nu le controlează), ce protejează instituția medicală în certitudinea și superioritatea științei sale, alimentează și reticențele și dezertările unei clientele ce caută în altă parte o mai bună înțelegere. Acesta este, după părerea noastră, punctul slab cel mai statornicit și cel mai decisiv al instituției medicale, cel care i-a caracterizat, la sfîrșitul secolului al XIX-lea și în secolul XX, atitudinea față de tipurile de medicină populară, iar astăzi față de tipurile de medicină „blîndă". O regăsim și în țările numite din „lumea a treia", unde neînțelegerea față de tradițiile și populațiile locale a generat adesea erori și a făcut cîteodată dificil contactul cu bolnavii [15]. Fără căutarea unei relații pline de înțelegere, fără stabilirea unui acord, medicul se expune ineficienței tratamentului prescris. Medicina ține atît de artă, cît și de știință, domeniul său de cunoaștere și de acțiune, dacă nu este transformat în sensibilitate și dacă funcționează ca un repertoar de rețete indiferente, se rupe de datele antropologice, devine „preaplin de știință", care oprește pulsația intimă a situațiilor. Vectorul simbolic nu funcționează decît în mod rezidual (învestire în persoana medicului sau în tehnică). Cererea bine cunoscută

[15] Evocăm aici nu medicina din lagărele de refugiați sau medicina de urgență, care tratează grupuri adesea desocializate și deculturalizate, ci mai mult ajutorul medical acordat unor țări care dispun deja de medicină locală și de tradiție. Acest contact cu populațiile și eficiența sprijinului nu se pot construi decît prin dialogul între grupuri, nu prin impunerea univocă a unei medicine care s-a stabilit a fi singura adevărată. Vezi, de exemplu, un studiu făcut la Novo Iguaçu, la periferia orașului Rio, Maria–Andréa Loyola, *Les thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio*, în *L'esprit et le corps*, Paris, MSH, 1983. Vezi și Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, Paris, Armand Colin, 1997.

de medicamente din partea pacientului nu se leagă adesea oare de o carenţă relaţională? Medicamentul ia locul comunicării sau al contactului, care nu-şi acordă timpul de a satisface bolnavul, de a-l recunoaşte în suferinţa sa. Dimensiunea simbolică este reinstaurată aici clandestin prin acest sprijin.

În satele din Franţa, cunoştinţele tradiţionale despre omul bolnav, mai ales cele care privesc vindecarea, sînt departe de a fi dispărut, în ciuda opoziţiei medicale. Aceste cunoştinţe şi-au urmat pînă în zilele noastre drumul subteran, făcînd din obicei sau din propagarea orală singura lor legitimitate. Cantonate de secole în straturile rurale, influenţa lor nu încetează astăzi să crească, să cucerească şi alte straturi sociale, mai ales în urma crizei de încredere ce afectează medicina de vreo zece ani. Apelul la practici considerate încă „iraţionale“ sau demne doar de şarlatani, schimbarea de perspectivă în ceea ce le priveşte dovedesc această surdă rezistenţă socială, pe care G. Balandier a numit-o „recurs la contramodernitate“. Orăşeanul care ia drumul satului, şi poate al rădăcinilor sale, este în căutarea unei vindecări posibile a unor afecţiuni în a căror tratare medicina a eşuat adesea, dar el găseşte acolo, în plus, o imagine nouă a corpului său, mult mai demnă de interes decît cea oferită de anatomie sau fiziologie. Dincolo de o eventuală vindecare, el recîştigă o dimensiune simbolică, prin care corpul său şi deci propria-i existenţă de om dobîndesc o valoare şi un imaginar ce le lipseau. Îşi îmbogăţeşte viaţa cu un supliment de suflet, care nu e altceva decît un supliment de simbol. La fel, tipurile de medicină „blîndă“ dau bolnavului acest surplus de sens necesar securităţii ontologice. Originile orientale ale acupuncturii, demersul neobişnuit al homeopatiei, apelul la „energie“, referirile la „blîndeţe“, la „diferenţă“, la „alternative“... sînt semnificanţi ce mobilizează resursele imaginarului.

Reveria se suprapune înţelegerii şi îi oferă bolnavului o rezervă de sens la care poate apela pentru a menţine suferinţa la distanţă şi a dezamorsa anxietatea. Recursul mereu posibil la imaginar îl scuteşte de sentimentul de a fi neînţeles de practician şi dezarmat în faţa complexităţii tulburărilor sale. Distanţare pe care discursul medical nu o permite. S-ar putea, în această privinţă, opune, pe de o parte, imaginarul cosmic şi „optimist“ al tipurilor de medicină paralelă şi, pe de alta, restricţiile de imaginar ale instituţiei medicale şi conotaţia mai „pesimistă“ a îngrijirilor

oferite de ea, cărcia îi replică, de altfel, în mod direct, calificativul de „blîndețe" aplicat majorității celorlalte tipuri de medicină.

În plan social și antropologic, medicul și vindecătorul funcționează ca subiecte despre care se presupune că știu și că vindecă. Legitimitatea unuia este asigurată de o lungă ședere pe băncile facultății și de confirmarea printr-o diplomă, iar a celuilalt prin înrădăcinarea în cadrul unei comunități umane date și prin rețeaua de transmitere orală, susceptibilă să alimenteze un consens privind presupunerea de eficiență a sa. Opoziție tradițională între cultura savantă și culturile populare, ce nu pornesc de la aceleași logici sociale. Astăzi, totuși, această schemă e depășită de apariția de noi practicieni, a căror legitimitate de terapeuți se situează la jumătatea drumului între aceste două moduri de recunoaștere socială. Provenind majoritatea din clasele urbane de mijloc, ei beneficiază de marca oralității (foarte activă în recrutarea clientelei pentru medicina paralelă) și de deținerea unei diplome universitare (acupunctură, homeopatie...) sau extrauniversitare (osteopatie, chiropractică, sofrologie, masaj....). Medicina paralelă reunește condițiile unui consens social și ale unei mari investiții personale la cei care o solicită (cost mai ridicat, neacoperit de asigurările sociale sau acoperit parțial, implicare a bolnavului în procesul de vindecare...). Ea mobilizează mai mult „voința de vindecare" a bolnavului, prin efortul mai mare cerut acestuia.

Vindecătorul și modernitatea

Fără a fi elucidat neapărat condițiile punerilor în joc ale unei eficiențe simbolice, tipurile de medicină paralelă se bazează fiecare pe o cunoaștere și pe o pricepere deosebite, dar nu s-au rupt de intuiția importanței sale în vindecarea pacientului. Ele fac din „contact" imperativul lor esențial, acolo unde instituția medicală, privilegiind alte instrumente, are tendința de a păstra distanța socială și culturală. Consultațiile în cabinetul acestor practicieni (sau la domiciliul vindecătorului) sînt mai lungi, mai personalizate, fiind vorba de tipuri de medicină care pun întrebări despre existența subiectului. Ele tratează, fără a se opri aici, asemenea unei psihoterapii, patologiile dominante ale modernității (stress, singurătate, teamă de viitor, pierderea sentimentului

de identitate proprie etc.), ceea ce creează siguranță pacientului, îi suprimă mijloacele de apărare. Compania „psihologică“ a vindecătorului sau a practicianului de medicină blîndă (sau a medicului generalist care își cunoaște bine pacientul și familia acestuia) este diluată în atitudini profesionale. Dificultățile personale sînt exprimate în trecere, fără a se întîrzia asupra lor, dar sînt exprimate. Iar practicianul își poate aduce răspunsurile profesionale, dincolo de atenția plină de înțelegere acordată pacientului. Presupunerea de competență a vindecătorului sau a practicianului de medicină „blîndă“ este, probabil, mai mare decît aceea cu care publicul îl învestește pe medic. Ea oferă răspunsuri ce nu se opresc la organul sau la funcția bolnavă, ci încearcă să reinstaureze echilibre organice şi existențiale întrerupte. Este mai ales „medicină a persoanei“. Îşi acordă timp pentru vorbire sau ascultare, pentru gest şi pentru tăcere, şi pretinde acestor practicieni o solidă capacitate de rezistență în fața angoasei pacientului. Dar redă subiectului deplina responsabilitate în tratarea tulburărilor sale. Forța medicinei paralele ține de această capacitate de a mobiliza o eficiență simbolică, adesea neglijată de instituția medicală.

Am putea ilustra aceste afirmații indicînd că, în alte părți, în alte contexte sociale şi culturale, se recurge tot mai mult la tipurile de medicină tradițională. În Brazilia, de exemplu, *terreiros* din Candomblé sau din Umbanda atrag către cultura populară a negrilor mulți albi din diferite straturi sociale urbane, în căutarea nocturnă a unui alt gen de eficiență terapeutică. Este instituită, pe baza unor date diferite, necesitatea antropologică a suplimentului de sens şi de valoare. Dialogul cu *Orishas* ai nopții dă omului din marile oraşe partea de simbol ce lipseşte din viața sa cotidiană şi ce constituie, în ea însăşi, o medicină.

Țăranii de Senegal sînt cei care ne oferă ilustrarea cea mai frapantă a acestei recurgeri la medicina tradițională, aproape în maniera unei parabole. Printr-o activitate de deturnare a rolului social şi profesional al medicului, ce sfîrşeşte prin a-l pune în poziția tradițională de vindecător, ei reinstaurează simbolica în chiar centrul relației terapeutice.

Spre deosebire de societățile occidentale, unde apelul la vindecători vine după eşecurile medicinei, în societățile din lumea a treia, tocmai

insuccesul vindecătorilor duce către cabinetul medicilor. Dar demersul nu are loc, uneori, fără o travestire singulară a rolului medicului. La Saint-Louis, în Senegal, doctorul Dienne şi-a aşteptat mult timp primii clienţi. A fost nevoie ca o reţea orală să-i dovedească eficienţa în regiune. Prima anomalie, ce subordonează legitimitatea exercitării profesiunii sale faţă de succesele confirmate de colectivitate mai degrabă decît faţă de deţinerea unei diplome. Altă anomalie, pacienţii nu se mulţumesc să plătească, în mod oficial, aşa cum impune statul, consultaţia, ci adaugă un supliment (suplimentul de simbol, supliment de sens şi de valoare) în natură (păsări, mîncare gătită etc.), uneori în bani, care îi dublează adesea preţul. Darul are ca efect personalizarea relaţiei cu medicul şi reducerea, astfel, a statutului său de străin. Cultura savantă este exorcizată şi asimilată în alt mod de deturnarea populară. Graţie oralităţii şi darului, care fac din recurgerea la serviciile medicului o practică obişnuită, acesta e privit asemenea vindecătorului, ca deţinînd un „secret", iar insolitul ştiinţei şi al comportării sale nu reprezintă decît o versiune, printre altele, a celor care îi disting pe toţi vindecătorii[16].

Cu trecerea de la clandestinitate la recunoaşterea, în modul minor, a tipurilor de medicină „paralelă", realitatea socială a gestionării suferinţei este astăzi de o mare complexitate în societăţile occidentale. Unei societăţi duale, care divizează modernitatea, îi răspunde o medicină duală, o medicină cu două viteze, dar îmbogăţită, între aceşti doi poli, cu nenumărate nuanţe intermediare : pe de o parte, o medicină ce face pariul tehnologiei şi al cercetărilor de vîrf, de cealaltă, o medicină mai relaţională, ce utilizează mai degrabă cuvîntul şi corpul şi recurge la medicamentaţii mai puţin „agresive". Preocuparea pentru simbol este, în esenţă, cea care trasează linia de demarcaţie între aceşti doi poli[17].

[16] Luăm acest exemplu din cartea superbă scrisă de Catherine N'Diaye, *Gens de sable*, Paris, POL, 1984, pp. 72 sq.

[17] Desigur, trebuie adăugat că recurgerea la tehnici, chiar dacă mai ales la tehnici ale corpului (magnetism, osteopatie, masaj, chiropractică etc.), este inevitabilă şi că aspectul relaţional nu e neapărat neglijat în instituţia medicală, medicii generalişti jucînd, de altfel, adesea, un rol important în această privinţă. Pentru pluralismul medical, vezi J. Benoist (ed.), *Soigner au pluriel. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, 1996.

Capitolul 10

HIEROGLIFELE DE LUMINĂ : DE LA IMAGISTICA MEDICALĂ LA IMAGINARUL CORPULUI

O lume devenită imagine[1]

Imaginile devin astăzi dovezile unei realități tot mai evanescente. Lumea se transformă în demonstrație, se organizează mai întîi în imaginile ce-o expun. La fel cum derularea unei crime se descifrează *in absentia* prin indiciile lăsate de criminal, modernitatea se oferă lecturii prin miile de semne ce se dovedesc mai reale decît realul şi i se substituie. Apare o nouă dimensiune a realității prin universalitatea spectacolului, iar omul devine esențialmente privire, în detrimentul celorlalte simțuri. Imaginile devin lumea (mass–media, tehnologie de vîrf, fotografie, video...). Ele o simplifică, îi redresează ambivalențele, îi aplanează sinuozitățile, o fac lizibilă (adesea doar pentru specialişti). În *Les Carabiniers* (1963), J.–L. Godard spune povestea a doi oameni angajați într-o armată de campanie, cărora li s-a promis o bună parte din pradă. Cînd se întorc acasă, după cîțiva ani, nu le pot arăta soțiilor decît cărți poştale, reprezentînd locurile, obiectele, chipurile, situațiile, efigia a tot ce ar fi vrut să aibă, dar li s-a refuzat.

Imaginile consolează de imposibilitatea de a cuceri lumea. Fixînd confuzia evenimentelor sau scurgerea timpului printr-o serie de clişee

[1] O primă versiune a acestui capitol a apărut în Alain Gras şi Sophie Poirot–Delpech, *Au doigt et à l'œil, l'imaginaire des nouvelles technologies*, L'Harmattan, 1989.

sau de planuri, de desene sau de înregistrări pe ecran, omul alungă o lipsă de influență asupra existenței sale și a mediului. În imagine există o homeopatie a angoasei, născută din nonsens, din „iraționalitatea etică" (Max Weber) ce însoțește viața omului cu umbra sa insistentă. Imaginile de război sau de foamete, la oră fixă, sau clișeul celulelor canceroase nu sînt decît imagini, ele fac chiar obiectul unui estetism. Manieră de a fixa răul (pulsiunea de moarte, scurgerea timpului, complexitatea etc.) în afara sa, transpunîndu-l sub proprii ochi. Imaginile fac din lume o poveste inepuizabilă, mereu identică și, totodată, mereu reînnoită, ele introduc inteligibilul sau privirea acolo unde domnește incoerența sau invizibilul. Amplificarea operată de imagini asupra fluxului realului sau a combinațiilor de lucruri le deformează adesea conținutul, dar ele oferă o imagine a acestor realități, altfel insesizabile în consistența și în complexitatea lor, care permite să se înceapă înțelegerea lor, apropierea de ele.

Se abolește distanța la care are loc evenimentul, printr-o punere în imagine ce-i dezamorsează ireductibilitatea. Fixarea a ceea ce este extrem de mic sau extrem de departe, alergarea fotografică sau televizuală prin lume în căutarea neobosită a „imaginii șocante", a lui „niciodată văzut", a „senzaționalului", a „ororii" răspund bine acestei preocupări a omului modern de a avea sub ochi tot ce e susceptibil să-i scape privirii ; ubicuitatea imaginii este atunci fără limite, e vorba de a nu te despărți de real, de a nu opri niciodată filmarea, fotografierea, arătarea (chiar și sub amenințarea gloanțelor sau a forțelor naturale, și mai ales astfel). Imaginile preferate ale modernității sînt cele ce împing la limita extremă o dorință înfrînată de a vedea, de a fi în primele rînduri ale unei realități date în aspectul său crud și în brutalitatea sa. Emblematic în această privință, personajul din *Voyeur* (*Peeping Tom*, 1959) al lui M. Powell, ce filmează teroarea și angoasa femeilor pe care le ucide cu piciorul camerei. Să ne amintim filmele și fotografiile cu micuța boliviană moartă prin sufocare în noroi. Chipuri familiare ale celor ce mor de foame etc. Imagini limită, dar care exprimă forța acestei dorințe de a vedea. Anumite tehnici de imagistică medicală permit, de exemplu, vizualizarea activității creierului unui om confruntat cu diferite

situaţii[2]. O cameră cu pozitroni cartografiază zonele encefalului cu culori diferite, după cum sînt active sau inactive. Mijloace moderne de spionaj prin satelit, supraveghere video banalizată a clienţilor din magazine sau a trecătorilor din locurile publice etc.

Pasiunea pentru real şi declinul modern al metaforei sînt deosebit de evidente în evoluţia recentă a cinematografului fantastic, tot mai grotesc, arătînd, din toate unghiurile, valuri de sînge, corpuri zdrobite, capete sau piepturi care explodează, membre ciopîrţite etc. Hiperrealism al imaginii şi al sunetului ce împiedică visarea fricii. Indiciu, de altfel, al exploziei schizofrenice a corpului occidental şi manieră de evitare socială a unei fragmentări căreia nimeni nu-i scapă. Angoasa fiind deja mare în domeniul social, cinematograful groazei oferă o homeopatie bazată pe impunerea unui real posibil al angoasei. Canalizare a semnificanţilor flotanţi ai fricii sociale în imagini de teatru de marionete.

Surprinderea modernă a imaginii nu mai favorizează distanţa, acest joc de lumini şi umbre, această modulaţie posibilă a privirii, ce-i conferă simbolismului cea mai mare forţă. De fapt, ea înlocuieşte distanţa simbolică prin simpla îndepărtare tehnică, adică prin sentimentul proximităţii fizice. Ea transformă calitatea în cantitate, dezrădăcinează obiectul din pămîntul său natal sau din scara sa, pentru a-l duce în imponderabilitatea timpului şi a spaţiului propriei realităţi. La ora la care corpul însuşi intră în faza reproductibilităţii sale tehnice, orice operă a realului poate decădea într-un simulacru posibil. Modernitatea coincide cu o lume supusă analizei, hiperreal (pentru a relua formula lui J. Baudrillard) care nu mai tolerează distanţa, nici secretul şi impune o transparenţă, o vizibilitate ce nu trebuie să cruţe nimic.

---

[2] Isaac Asimov, într-o operă de ficţiune, *Le voyage fantastique*, duce la limită această pasiune de a vedea interiorul corpului, imaginînd o expediţie medicală în organismul unui om, a unei echipe ai cărei membri sînt reduşi la scară microscopică. Corpul ajunge atunci la scara unui univers, dar accesibil privirii şi mîinii omului.

Corpul supus privirii

Reflecția noastră se va referi tocmai la imagistica medicală a corpului uman. Ne-am putea mira, la început, de această valorizare a privirii în geneza cunoașterii. În secolul al XVII-lea, inteligibilitatea mecanicistă face din matematică singura cheie a înțelegerii naturii. Corpul e atins de îndoială. Universul trăit, simțit, așa cum apare datorită activității senzoriale, cade în dizgrație, în favoarea unei lumi inteligibile, de care doar gîndirea rațională poate da seamă fără greșeală. La fel ca imaginația, simțurile sînt înșelătoare. Nu s-ar putea, fără riscuri la adresa adevărului, să se întemeieze pe ele o siguranță a cunoașterii. Trebuie, după părerea lui Descartes, să se purifice inteligența de zgura corporală și imaginară, susceptibilă să afecteze activitatea de cunoaștere prin bagajul său de iluzii. În a sa *A doua meditație*, prin parabola bucății de ceară, Descartes oferă o memorabilă ilustrare a rătăcirilor de care sînt capabile simțurile, dacă nu sînt curprinse de o vigilență științifică[3]. Totuși, precum am spus, în *épistémè* occidentală, accederea la cunoaștere trece, în mod privilegiat, prin privire. Nu privirea goală și oarecum naivă, pe care se bazează viața cotidiană, căci pentru Descartes a vedea nu ajunge, ci mai degrabă această privire prin aparate, analitică, ghidată de gîndirea rațională. Descartes însuși, în *Discours*, aduce un elogiu lunetei inventate de J. Métius, amintind, cu această ocazie, că orientarea existenței depinde de simțurile noastre, „între care văzul fiind cel mai universal și cel mai nobil, nu încape nici o îndoială că invențiile ce servesc la a-i crește puterea sînt dintre cele mai utile“[4]. Dacă simțurile sînt marcate de lipsă de demnitate științifică, doar văzul, cu serioase rezerve, iese neatins din această examinare. În medicină, în primul rînd. Anatomiștii, în special începînd cu

[3] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, pp. 45 sq.

[4] René Descartes, *La dioptrique*, în *Discours de la méthode*, Paris, Garnier–Flammarion, 1966, p. 99. Separarea simțurilor inaugurată de filosofii mecaniciști în secolul al XVII-lea privilegiază văzul, spre deosebire, de exemplu, de oamenii din Evul Mediu, mai ales de contemporanii lui Rabelais, ce puneau în față auzul, considerînd văzul un simț secundar, cf. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI[e] siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 402 sq.

Vesalius, studiază consistența nevăzută a corpului uman, ocolind obstacolul pielii şi al cărnii. Ei deschid privirii noaptea corpului. Anatomo–clinicienii pun bazele, mai ales începînd cu Bichat, unei noi discipline care explorează sistematic, prin autopsie, anomaliile ce marchează organele unui pacient decedat, stabilind legăturile cu simptomele bolii sale. De altfel, tot despre moarte e vorba. Vizibilitatea ține de scalpelul ce taie țesuturile inerte şi compară țesuturile, afecțiunile, malformațiile, pentru a pune în evidență urma sensibilă a răului, concretețea carnală a bolii.

Dar privirea nu încetează niciodată să fie prezentă pentru a-şi proiecta lumina asupra faptului, iar istoria medicinei va fi, în parte, istoria mutațiilor acestei priviri. O dată cu radiografia sau cu metodele actuale de imagistică medicală, eminența privirii în constituirea cunoaşterii nu a scăzut. Performanța aparatelor atinge astăzi un înalt grad de complexitate tehnică, în special cu imagistica prin rezonanță magnetică nucleară (RMN), dar ea nu suprimă medierea esențială a privirii. Henri Atlan, de exemplu, îşi exprimă uimirea în fața unui ocol senzorial, ce ia calea abstracției, a realității cuantice, dar care lasă intactă suveranitatea privirii. „Plecăm de la macroscopicul perceptibil prin simțuri (cel al unei secționări anatomice) pentru a ajunge la acelaşi macroscopic perceptibil prin simțuri (cel al imaginii după reconstrucția informatică), dar după un ocol prin lumea abstracțiilor fizicii cuantice, ale cărei relații cu realitatea macroscopică fac obiectul unor controverse filosofice încă vii.“[5] Situație paradoxală : respingerea evidenței senzoriale, Descartes fiind primul modern ce-i stabileşte principiul, continuă, însă, în acelaşi timp, metodele imagisticii de vîrf propun privirii o pătrundere mai adîncă în interiorul zonelor corporale pînă atunci inaccesibile şi nevăzute. Realitate contradictorie, care evită abordările univoce.

Un imaginar al transparenței

Se impune o genealogie a imagisticii ştiințifice, dacă se doreşte înțelegerea imaginarului pe care se bazează ea şi a mizelor actuale pe

[5] Henri Atlan, *L'image RMN en médiatrice*, în „Prospective et santé“, Image, imagerie, imaginaire, nr. 33, primăvara 1985, p. 56.

care le susține. Din punctul de vedere al istorie medicinei, anatomiștii sînt primii, în tratatele redactate de ei, ce dau o reprezentare a interiorului corpului, a conformației țesuturilor, a oaselor, a articulației lor cu mușchii etc. Ochii lor pătrund în corpul deschis, oferă cea mai bună vizibilitate, iar abilitatea artistului redă formele dezgolite sub conducerea minuțioasă a anatomistului. Cu acesta, după cum am văzut, corpul se disociază, implicit, de prezența umană, e studiat pentru el însuşi, ca realitate autonomă.

De la prima imagistică medicală pe plăci gravate la cele cunoscute de noi astăzi, se observă perpetuarea aceluiaşi centru imaginar. Pentru a îngriji mai bine bolnavul, se dezumanizează boala (nu în sens moral, ci în sensul metodei). Ştiința anatomică statorniceşte autonomia corpului şi lipsa de greutate a omului pe care el, totuşi, nu încetează să-l încarneze. Această distincție de metodă şi de esență transformă omul într-un fel de proprietar al corpului său. Ea face din boală nu moştenirea istoriei singulare a unui om localizat şi datat, ci deficiența impersonală a unei funcții sau a unui organ indiferent omului, altfel decît în repercusiunile sale. Imagisticile medicale aprofundează astăzi acest dualism corp–om, produc o fastuoasă fragmentare a corpului, izolînd organele, funcțiile, chiar celulele sau moleculele. Se dezvăluie un univers în interiorul omului, dar astfel se accentuează la maxim dualismul constitutiv ale medicinei moderne. Subiectul dispare sub parametrii biologici care i se substituie. Boala îi e străină, chiar dacă este obligat să-şi „urmeze" corpul la consultația medicală şi să-l însoțească la tratamente. Ca om, el nu este acolo, la limită, decît din întîmplare. S-a spus adesea, medicina de astăzi îngrijeşte mai puțin bolnavi şi mai mult boli. În acest sens, noile imagistici stabilesc atît forța, cît şi slăbiciunea medicinei. Ele contribuie, prin logistica furnizată, la acreditarea noțiunii de om care nu este altceva decît corpul său, de boală confundată cu localizarea sa anatomică şi funcțională, preludiu al unei medicine ce îngrijeşte doar un organ sau o funcție lezată, identificînd boala cu o singură disfuncție dintr-un mecanism corporal. Este ceea ce susține, de exemplu, F. Dagognet, care duce la extremă logica excluderii omului din boala sa, îndepărtînd de ea chiar şi persoana medicului, a cărui lipsă de importanță la nivelul diagnosticului o denunță, apreciind – obiectiv, după părerea lui – tehnica. „Medicul, spune el, cu

ochii săi atenți, cu mîna și spiritul său, nu merge la fel de departe ca senzorii din uzina spitalului ; el tinde să nu poată juca decît rolul de santinelă, capabil uneori chiar să dea alarma greșit sau să nu avertizeze în privința unei afecțiuni ascunse, ce avansează. Doar «cetatea medicală» – cu echipe și echipamente grele – poate asigura și își poate asuma bătălia pentru vindecare."[6] Omul continuă să apară ca un fel de apendice impalpabil al propriului corp. Realitate și mai spectrală decît imaginile proiectate pe ecran. Confruntare uimitoare cu ceva străin și neliniștitor (*Umheimliche*) : i se arată bolnavului clișeele bolii sale, iar el vede o parte din el însuși în oglinda deformatoare a imagisticii medicale : ar trebui să se recunoască acolo, e gata s-o facă, dar totuși se știe altceva decît această combinație de carne și oase sau acest amestec de celule care i se prezintă ca aparținîndu-i. Iureș de insolit și de familiar ; de familiar incognoscibil și de insolit inevitabil de prezent[7].

Epurarea de imaginarul interior

De la tratatele de anatomie la radiografii, de la scintigrafie la tomografia computerizată, de la termografie la ecografie sau la imagistica prin RMN, un imaginar al transparenței expune corpul uman unui număr de tipuri de vizibilitate, îl dezvăluie, pe rînd, în exacerbarea unei exfolieri macabre. Dorința medicinei de a ști se bazează pe o dorință de a vedea : a străbate interiorul nevăzut al corpului, a-i înregistra imaginile, a nu lăsa nimic în umbră (adică inaccesibil privirii), nici a adăuga realului un supliment datorat doar fanteziilor și inconștientului clinicianului. De la omul disecat al lui Vesalius la tehnicile noi ale imagisticii medicale, tratarea

[6] François Dagognet, *La philosophie de l'image*, Paris, Vrin, 1986, p. 135.

[7] „Radiografii și iarăși radiografii. Imaginea suferindă și agitată a bietelor mele viscere, expusă impudic la lumina zilei. Discuții și interpretări pe tema celei mai mici mișcări a lor. Și nimeni nu poate înțelege durerea, disperarea și rușinea ce mă cuprind, văzîndu-mă astfel redus la o foaie de celuloid", Miguel Torga, *En franchise intérieure. Pages de journal 1933–1977*, Paris, Aubier–Montaigne (trad. din portug.), 1982, p. 89.

reprezentării corpului urmează calea unei epurări de imaginar chiar în cadrul imaginii. Înlăturarea straturilor fantasmatice ce alterau conținutul științific crește de-a lungul timpului. Proiectarea inconștientă a imaginii era facilitată pînă în secolul al XIX-lea de necesitatea unei reproduceri artistice a schemelor în tratatele de anatomie sau de clinică. Posibilitatea utilizării clișeului fotografic închide ecluza prin care trecea acest surplus de sens. În 1868 apare în Franța *Atlas clinique photographique des maladies de la peau* de A. Hardy și A. Montmeja, prima lucrare ce se lipsește de munca artistului în redarea imaginilor.

În 1895, Roentgen repetă în laborator experiențele lui Crookes privind razele catodice. Se confruntă cu fluorescența neașteptată a unei foi de carton acoperite cu un produs chimic, ce se află acolo din întîmplare. Roentgen, printr-un concurs de împrejurări, pune în evidență o formă de energie radiantă, invizibilă pentru privirea omului, a cărei proprietate este de a traversa obiecte opace razelor de lumină. Introducîndu-și mîna între fascicul și foia luminată, Roentgen își poate distinge cu ochiul liber osatura degetelor. Descoperă astfel razele X, o sursă de energie susceptibilă să treacă dincolo de piele, pentru a lumina conținutul ascuns al corpului. Roentgen mai descoperă și că radiația provoacă reacții chimice, cum ar fi reducerea bromurii de argint de pe o placă fotografică închisă într-o casetă etanșă la lumină. El reușește să fotografieze diverse obiecte, stabilind principiul radiografiei. Aplicat pe organismul omului, clișeul face să se vadă în afara corpului urma razelor X, mai mult sau mai puțin absorbite de țesuturi, în funcție de proprietățile lor fiziologice. Luminozitatea este proporțională cu absorbția razelor X. Un joc de lumini și umbre desenează pe clișeu imaginea organelor. Nici un supliment de imaginar în clarobscurul acestei scrieri. Conținutul imaginii este, de acum, o transpunere tehnică ce nu tolerează nici o fantezie în redarea sa. În schimb, aprecierea diagnosticului rămîne dependentă de ochiul medicului. Solide cunoștințe de anatomie și o bună experiență a plăcilor radiografice se impun în interpretarea clișeelor abstracte, unde corpul se reduce la o hieroglifă de lumină.

Pentru prima oară, intrarea în labirintul țesuturilor umane nu mai necesită condiția morții omului. Acesta e pus în fața propriului schelet, fără a renunța la trup. Imaginea jupuitului lui Vesalius, contemplînd gînditor

un craniu abandonat pe care-l ține în mînă, cedează locul pensionarilor din *Berghof* al lui Thomas Mann, ce-și petrec timpul schimbîndu-și placa și observîndu-și, la fel de meditativ, „portretul interior". Deja, utilizarea simbolică a „radiografiei" de către bolnavi depăşeşte de departe utilizarea „științifică" de către medic.

Folosirea radioactivității (descoperită de Becquerel în 1898) îmbunătățeşte tehnicile radiografiei. Lucrările lui Hevesy demonstrează în 1913 posibilitatea de a dezvălui, pe un suport fotografic, traseul de fixare, într-un organ, a radiațiilor emise de o substanță radioactivă. Spre sfîrşitul anilor '30, apare scintigrafia, datorită posibilității de a proiecta trasori radioactivi în organism, pentru a pune în evidență diferențele de concentrație în raze gama (asemănătoare razelor X) şi, astfel, de a urmări vizual procesele metabolice. Grație trasorilor ingerați de pacient sau injectați în corp, devine posibil să se arunce o privire asupra funcțiilor fiziologice inaccesibile examenului radiologic. Captarea oculară a invizibilului se extinde chiar în interiorul organelor, sînt deschise ferestre interne în pereții inaccesibili ai trupului.

Au urmat alte tehnici de lărgire a acestor deschideri, pentru a expune vederii procesele biologice ascunse în consistența cărnii. Din anii '60, panoplia de imagistici medicale şi-a multiplicat influențele şi şi-a perfecționat instrumentele de investigație datorită sprijinului fizicii şi informaticii[8]. S-au putut realiza imagini electronice susceptibile de a fi digitalizate şi înregistrate în calculatoare. Scăderea rapidă a costului de fabricație a acestora a permis o utilizare generalizată a unor asemenea noi tehnici în instituția medicală. Corpul, în zilele noastre, este virtual saturat de priviri prin aparate şi de priviri analitice. Orice proces organic e susceptibil de urmărire vizuală analogică sau numerică. Numeroase –grafii, într-o supralicitare a eficienței, participă la vizualizarea corpului. Spațiul interior al omului este la fel de supraexpus ca şi spațiul său social.

Să precizăm cîteva imagini. Utilizarea detectoarelor de strălucire electronică a sporit eficiența radiografiei, făcînd posibilă observarea dinamică a unui organ sau a unei regiuni a corpului. De această dată,

---

[8] Din transparență în transparență, corpul devine teatru biologic, luminat de mii de proiectoare.

durata intră în imagine. Se poate urmări în timp real, pe un ecran de televizor, după prelucrarea prin calculator, drumul unei sonde sau al unui produs de contrast în labirintul țesuturilor. Fiziologia organului este vizual accesibilă. Digitalizarea imaginilor permite, după voie, să li se amelioreze contrastul, să se trieze informațiile. Altă metodă, tomografia, obține imagini în secțiune ale unui organ dat, pornind de la o moleculă marcată sau de la un radioelement introdus din exterior în organism. Reconstrucția rapidă a secțiunilor se face prin intermediul calculatorului, pornind de la o serie de proiecții sub diverse incidențe. Informațiile anatomice furnizate de tomografie sînt mai precise decît cele ale radiografiei. Imaginea contrast, apărută din diferențele de absorbție a razelor X de către țesuturi, permite să se distingă între ele țesuturile moi. Ea marchează, de exemplu, în mod diferit, materia albă și materia cenușie a encefalului. Calculatorul reconstituie, după voie, pornind de la planuri transversale, secțiunile frontale sau sagitale. Tomografele cu arie mare pot realiza chiar secțiuni ale întregului corp, favorizînd o cercetare, în vederea stabilirii diagnosticului, la nivel toracic și abdominal. Tomografia prin emisie înregistrează o serie de secțiuni simultane ale aceluiași organ, spre deosebire de tomograful prin transmisie, care le fixează pe rînd. Aceste metode de vizualizare utilizează, totuși, trasori ionizanți, străini chimiei organice, supunînd subiectul unei doze de iradiere apreciabile (de patru sau cinci ori mai mare decît cea a radiografiei)[9]. În schimb, în tomografia prin pozitroni, altă variantă, trasorii sînt deja prezenți în structura biochimică a omului. Metabolismul moleculelor marcate și asimilate de pacient nu se deosebește de cel al moleculelor organice. Acest tip de imagistică permite, de exemplu, reprezentarea activității cerebrale cu o mare precizie. O altă metodă, ecografia, nu se servește de radiațiile ionizante susceptibile, în doze mari și în funcție de rezistența subiectului, să producă leziuni la nivelul țesuturilor. Ea se bazează pe proiecția, la nivelul unei zone corporale, de unde ultrasonice, provenind

---

[9] Trebuie subliniate, în această privință, efectele biologice virtuale ale radiațiilor ionizante (raze X și raze gama). Sînt efecte fără prag : există o probabilitate nenulă ca iradierea să producă efecte mutagene sau cancerigene la pacient. În plus, efectele iradierii sînt cumulative. Dimpotrivă, în RMN și în ecografie există un prag ce permite inocuitatea examenului.

dintr-un cuarţ piezoelectric. În funcţie de impactul asupra membranelor, se calculează distanţele parcurse şi se transcodifică pe un ecran de televizor. Pe baza acestei traduceri, se poate observa un organ în mişcare. Termografia înregistrează diferenţele de temperatură de la o regiune la alta a corpului. Ştiind că emiterea de căldură e stabilă şi proprie fiecărei zone, ea stabileşte o hartă organică, pe baza temperaturii de la suprafaţa pielii. Valorile termice sînt analizate sub culori diferite, care informează asupra diferenţelor ce caracterizează vascularizarea unei zone date. Orice anomalie e vizualizată şi, oarecum, colorată, întrucît dă ocazia unei semnalizări cromatice imediat reperabile. Ultima apărută, imagistica prin RMN (rezonanţă magnetică nucleară), înregistrează distribuirea apei în ţesuturi, supunînd pacientul unui cîmp magnetic şi analizînd semnalele emise de corp, ca răspuns. Se fac aici hărţi ale conţinutului de apă al diferitelor organe, ştiind că şi valoarea aceasta este specifică fiecăruia. Prelucrarea prin calculator face de îndată posibilă detectarea tulburărilor de funcţionare.

Nu este vorba decît de o trecere în revistă sumară, intenţia noastră nu vizează o abordare comparată a imagisticilor contemporane, ci doar o reflecţie asupra imaginarului transparenţei care controlează supralicitarea neobosită a tehnicilor de vizualizare. Fascicule de lumină traversează corpul ; calculatoarele transpun totul pe ecran ; fiziologia organelor se metamorfozează în cifre ; în examinarea unei funcţii, se triază informaţiile după utilitatea lor ; diagnosticul medicului se bazează mai mult pe criterii cantitative decît pe o apreciere personală. Aspectul tehnic al medicinei clasice e dus la culme.

Pornind de la ruptura epistemologică produsă prin *Fabrica*, se asistă la o alunecare progresivă, dar extrem de lentă, de la imaginea–simbol la imaginea–semn[10]. Treptat, imaginea se epurează, tot mai mult adusă la

[10] Înţelegem aici prin simbol o reprezentare ce atinge obiectul fără a-l reduce la concreteţea sa, o reprezentare fondată pe un supliment de sens, adică „epifania unui mister“ (cf. Gilbert Durand, *L'imagination simbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 9 [ed. rom. : Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*, trad. Muguraş Constantinescu şi Anişoara Bobocea, Bucureşti, Editura Nemira, 1999, p. 18]). Semnul care trimite la o realitate identificabilă, prezenţă redată în concreteţea sa, reprezentare funcţională care urmăreşte redarea pur şi simplu.

concret şi tot mai pătrunzătoare în înţelegerea corpului. Se trece de la evocare la demonstraţie, de la aluziv la imperativ, prin grija unui control riguros al transpunerii obiectului, căreia nu trebuie să i se adauge nici un supliment de sens străin naturii sale intrinseci. Orice imagine, spunea Bachelard, trebuie să fie în curs de reducere. „Imaginile, ca şi limbile pregătite de Esop, sînt, pe rînd, bune şi rele, indispensabile şi dăunătoare, trebuie să ştii să te foloseşti de ele cu măsură, cînd sînt bune, şi să te debarasezi de ele de îndată ce devin inutile.“[11] Ştiinţa îşi urmează drumul, ce nu este cel al vieţii obişnuite, imaginile la care aspiră cea de-a doua sînt strict controlate de prima, printr-un fel de „psihanaliză obiectivă“. În cîteva secole, imaginile sînt, puţin cîte puţin, epurate de orice urmă de simbol[12]. Reproducerea tehnică micşorînd tot mai mult zona infimă unde fantezia cercetătorului se putea desfăşura. Imagistica medicală e astăzi independentă, în ceea ce redă ea, de tehnicianul care o controlează. Semnele utilizate sînt universale. Imaginarul interior al imaginii a fost înlăturat. În această privinţă, imaginile multiple din modernitate, *a fortiori* cele provenind din demersul ştiinţific, nu sînt solidare cu o dezvoltare a imaginarului,de parcă cele două căi ar fi hotărît divergente. După revocarea al cărei obiect este în secolul al XVII-lea, mai ales sub pana lui Descartes, imaginaţia nu a mai intervenit în cercetarea ştiinţifică şi filosofică decît în urma unei inadvertenţe a cercetătorului. Imaginarul ca o cale de cunoaştere, în ciuda efortului suprarealiştilor, nu şi-a regăsit niciodată vitalitatea, nici nu şi-a ţinut promisiunile făcute. Iar imagistica

---

[11] Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, UGE, „10–18“, 1951, p. 94.

[12] Michel Foucault a studiat în detaliu mutaţia privirii medicale : „la începutul secolului al XIX-lea medicii au descris ceea ce, secole întregi, rămăsese dincolo de pragul vizibilului şi al enunţabilului ; dar aceasta nu pentru că ei s-ar fi reapucat să perceapă după ce-au speculat îndelung, sau să asculte mai bine raţiunea decît imaginaţia ; ci datorită faptului că raportarea vizibilului la invizibil, necesară oricărei cunoaşteri concrete, şi-a schimbat structura şi a făcut să-i apară privirii şi limbajului ceea ce era dincolo şi în afara domeniului lor“, Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. VIII [ed. rom. : Michel Foucault, *Naşterea clinicii*, trad. Diana Dănişor, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1998, p. 8].

medicală de vîrf duce la culme exigența semnului, scurtcircuitînd, puțin cîte puțin, rolul omului în înregistrarea imaginii. Rigoarea cunoaşterii ştiințifice ține tocmai de această exigență. În interpretarea informațiilor ce-o compun, lucrurile stau, evident, altfel.

Procedura ştiințifică vizează deci eradicarea imaginarului interior. Ea caută cu grijă cea mai mare obiectivitate. Prin acest refuz al distanței, specific unei epoci, se lasă descifrat un regim al imaginii ce ține de efectul–semn, ce aderă la real adică, îl multiplică, vizează ocultarea oricărei posibilități a imaginarului. Imagistica medicală se vrea astăzi un fel de „gîndire de-a gata" şi „utilizare de-a gata". În serviciul diagnosticului sau al cercetării, ea apare ca un prealabil al acțiunii. Organizează realul în vederea unor proceduri raționale. Îl converteşte după coduri susceptibile să ofere ocazia unor operații asupra lui. Condiționarea operată de ea se bazează pe parametri ce clarifică acțiunea medicului sau a cercetătorului. Imaginea ştiințifică se concepe ca informație pură, privată de orice rezervă metaforică, de orice „imagine ascunsă"[13]. Trecerea de la corp la imagine, de la carne la ecranul terminalului se vrea transpunere fără distanță, fără supliment. Iar dacă reproducerea se oferă sub o formă diferită de model, înseamnă că e vorba de un real debarasat de zgura ce-i îngreunează analiza. Printr-un fel de versiune laicizată a gnosticismului, imaginea medicală produsă de tehnicile de vîrf constituie locul unde lumea se curăță de impurități, spre a se oferi sub o formă transmutată sub auspiciile unui adevăr adus, în sfîrşit, la lumină[14], ea răstoarnă lumea trăită şi intimă,

---

[13] „Conceptul ştiințific funcționează cu atît mai bine cu cît e lipsit de orice imagine ascunsă", Gaston Bachelard, *Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 46.

[14] Ca în tradițiile gnostice, corpul moşteneşte toate anatemele ce stigmatizează materia, lume oarbă şi imperfectă, care-şi poate găsi salvarea şi demnitatea grație bunului demiurg născut din alianța ştiinței şi a tehnicii. Preocuparea de a aborda datele biologice de cît mai aproape, de a suprima orice distanță se traduce în abundența de aparate de imagistică sau în „premierele" chirurgicale sau biotehnologice. Noțiunile de „maşini ale corpului" sau de „mecanism corporal" etc. abia dacă se află sub egida unei metafore, ele sînt analogii tot mai corecte. Natura imperfectă a corpului, pe măsură ce e pătrunsă de dispozitive tehnologice, cere tot mai mult numele de maşină corporală, de parcă s-ar cîştiga de fiecare dată tot mai multă fiabilitate.

în sfera iluziei, în lumea Ideilor, adică lumea recompusă prin alianța științei și a tehnicii devenind atunci singura adevărată. Cu imaginile de sinteză ce se prezintă fără model, adică fără referent necesar dincolo de ea, știința se debarasează, într-un anumit fel, de lume, simulînd-o după parametrii proprii, controlîndu-i astfel toți constituenții.

Noile imagistici își iau impulsul originar dintr-un demers neoplatonician, oferindu-se ca niște căi privilegiate de acces la real. Desigur, ele contrazic aparent reticențele lui Platon, făcînd din imagine vectorul inventarului datelor lumii. Dar imaginea cunoscută de Platon sau chiar cea din vremea lui Descartes, cea care le întreținea neîncrederea respectivă, e astăzi foarte departe. Modernitatea a inventat altele, cu regimuri diferite. Respingerea imaginii din motive epistemologice nu mai rezistă azi. Imagisticile actuale ale corpului urmăresc imperfecțiunea lumii, pentru a instala transparența și coerența, pe care ochiul practicianului o rafinează apoi în cunoaștere și în operație concretă. Paradox al unei priviri fără distanță, deci fără pierdere a informațiilor vizate și fără invazie de fantezii străine căutării. Imagine ca o lamelă secționată din lume, o transpunere mai corectă decît realul a cărui copie este. Real purificat, extras din ganga ce-l întuneca[15].

Imaginarul exterior

Orice imagine, chiar cea mai aseptizată, cea mai riguros aservită semnului, suscită în om o dorință de imaginar. Ca și cum lipsa sensului nu ar putea decît să ducă la riposta reveriei, la fel cum pereții din orașele funcționale au nevoie de graffiti. Chiar ruptă de orice „imagine ascunsă", lipsită de consistență, redusă la informația pură, imaginea favorizează deruta, incită la deviere. Fiind vorba de corp și de imaginile sale, un

[15] Se impune aici o comparație, ironică, fără îndoială. Să amintim definița dată de Claude Lévi–Strauss mitului : „o modalitate a discursului în care valoarea formulei *traduttore, traditore* tinde practic spre zero", în *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 232 [ed. rom. : Claude Lévi–Strauss, *Antropologia structurală*, trad. J. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 251].

simbol evident apare în schelet, figură aseptizată a anatomiei, suport al unor informații ce edifică asupra constituției omului, ca și figură arhetipală a coșmarurilor sau a terorii. Același lucru pentru jupuit, clișeele razelor X sau imaginile contemporane ale termografiei sau arteriografiei, de exemplu. Imagini cu interfață de științific și de tenebros. Atunci cînd Hans Castorp își vede pentru prima oară corpul prin „fotoanatomie", el simte șocul omului viu ce se descoperă sub trăsăturile unui mort : „Privi în propriul său mormînt. Această viziune a viitoarei descompuneri îi apăru prefigurată prin forța luminii, acoperită de carnea în care trăia, preschimbată, desființată, nimicită într-o negură ireală, iar în mijlocul ei dăinuia scheletul migălit cu grijă și mîna dreaptă..."[16]. Imaginile golite de imaginar în interior pot suscita la cei ce le percep mișcările fantasmatice cele mai surprinzătoare. Imaginarul care a părăsit interiorul imaginii renaște în forță în afară, prin folosirea sa de către privitor. Sînt, totuși, aceleași conținuturi, dar într-un context diferit. Și ecografia este un bogat observator de vis, suscitat de o imagine ce nu semnifică, totuși, sensibilul decît de foarte departe și în mod foarte abstract, printr-un aparat electronic și necesara mediere a ecografistului pentru clarificarea conținutului său.

În filmul lui Bernard Martino[17], o femeie își descoperă cu emoție bebelușul la ecografie ; îl poate simți cu mîna, cu cenestezia, dar această cunoaștere intimă și corporală rămîne, la început, fără efect. Îi trebuie șocul imaginii, recompunerea totuși abstractă a fătului pe ecranul de televizor, trebuie licărirea inimii copilului transcodificată (deci nu inima vie a copilului, ci semnul ei) pentru ca emoția să izbucnească în ea și să se simtă, pentru prima oară, mamă. Tulburarea imaginarului este atunci atît de mare, încît ea spune plîngînd că „acum nu-și mai aparține". Nu este o intuiție corporală, bazată pe o reverie intimă, care o asigură de prezența în ea a copilului, ci medierea ecranului ecografului. Imaginea mentală nu a acționat de la sine, acestei femei îi trebuia o dovadă tangibilă

[16] Thomas Mann, *La montagne magique*, trad. din germ de M. Betz, Paris, Fayard, 1961, p. 243 [ed. rom. : Thomas Mann, *Muntele vrăjit*, trad. Petru Manoliu, București, Editura Rao, 1999, p. 242].
[17] Bernard Martino, *Le bébé est une personne*, TF1.

pe care doar tehnica i-o putea oferi și nu propriul corp, ca și cum vizualizarea ultrasonică era proteza unui imaginar și a unei senzorialități o clipă slăbite. Se percepe, în acest exemplu, că imaginea mentală vine după ecografie, de parcă i-ar aștepta autorizarea. De fapt, caracterul de semn pur al imaginii e înălțat la rang de simbol prin imaginarul femeii (mai ales cu utilizarea cuvîntului „inimă" pentru a desemna punctul pîlpîitor de pe ecran). Încărcătura simbolică a cuvîntului iradiază atunci cu afectivitatea sa imaginea abstractă de pe ecran. Se poate spune chiar că semnul, apropriat de actor, se transformă în simbol. Are loc o dublă metamorfoză : în momentul contactului, imaginea schimbă femeia, în timp ce femeia schimbă imaginea. Sărăcia imaginară de o parte și de alta a obiectului dispare atunci în bătaia vîntului reveriei. Omul nu reacționează niciodată la obiectivitatea lucrurilor, ci semnificația pe care el le-o atribuie îi determină comportamentul.

Metafora imaginii este ca strivită de grija pentru științificitate, care necesită cea mai mare simplitate, dar contactul cu conștiința actorului o eliberează pe aceasta de o asemenea constrîngere. Simbolul își reia ascendentul asupra semnului, însă numai în acest univers impalpabil și intim al conștiinței. Aici se repetă distanța, secretul, inexprimabilul. De aici, nici o revenire posibilă. Sub privirea naivă a actorului, imaginea cea mai controlată în mod științific cade pradă visului.

Acest supliment adus de imaginar, această deplasare ce transferă pe ecran, grație calculatorului, realitatea copilului care se va naște, această confuzie între obiect și simulacrul său, sînt spectaculos desemnate prin faptul că majoritatea cuplurilor ce vin la examenul ecografic se întorc acasă cu o fotografie a acestei imagini. Poate prima care va intra în albumul copilului.

În plan clinic, radiografia sau confruntarea cu una din metodele de imagistică medicală poate oferi bolnavului dovada inocuității suferinței sale, poate dezamorsa angoasa, chiar fixația ipohondră favorizată de simptom. Pus în fața unui clișeu lipsit de semnificație, în ochii săi, dar ghidat de cuvîntul medicului, pacientul își calmează temerile și își stabilește suferința la proporțiile sale reale. Imaginea are atunci o funcție de calmare, este o contraimagine (obiect contrafobic, spune psihanaliza). Aceasta este funcționarea sa cea mai obișnuită.

Dar, uneori, clişeul interiorului devenit vizibil al corpului arată medicului că bolnavul său „nu are nimic", contrar afirmaţiilor acestuia din urmă, care se plînge de suferinţe diverse. Atunci, opoziţia dintre boala medicului şi cea a bolnavului este clară. Dovada obiectivă a afecţiunii nefiind furnizată (prin imagistică medicală), suferinţa e pusă pe seama fanteziei maladive a pacientului. E un bolnav închipuit. Se cunoaşte, în acest sens, numărul mare de bolnavi care se plîng de suferinţe imposibil de diagnosticat de către medicină. Boli numite „funcţionale", sinistroze etc.

Dar pacientul, spre deosebire de medic, poate fi susţinut în sentimentul bolii sale, examinînd un clişeu ale cărui coduri de interpretare nu le deţine şi pe care îl înţelege doar cu ajutorul fanteziei, în căutarea confirmării vizibile a suferinţei sale. Descifrarea clişeului dă atunci ocazia unor viziuni radical diferite. Imaginarul pacientului vine în ajutorul suferinţelor sale, confirmînd pe clişeu materialitatea acestora. Medicul, pe baza altui imaginar, cel al ştiinţei, vede în normalitatea clişeului semnul de sănătate al pacientului. De atunci, el poate recunoaşte suferinţa, încercînd să o aprecieze cu alte mijloace de diagnostic, între care vorbirea, ascultarea, sau poate să nu o ia în serios. În acest ultim caz, se întîmplă frecvent ca pacientul, cu pachetul de radiografii sub braţ, să bată la alte uşi, pînă cînd un alt medic îi înţelege suferinţa.

Divergenţă de imaginar şi de conştiinţă, bazată pe două coduri de lectură. În acest sens, radiografia sau alt tip de imagistică poate funcţiona în maniera unui test proiectiv. Cînd este perceput de pacient, clişeul bolii sale se oferă asemenea unei planşe de Rorschach.

Se poate lua, din *Muntele vrăjit* al lui Thomas Mann, un alt exemplu de însufleţire imaginară a unei reprezentări, totuşi aparent neutră, ştiinţific lipsită de orice înfloritură şi chiar de orice umanitate. Hans Castorp trăieşte într-o tulburare profundă prima sa experienţă privind radiografia. Behrens, medicul–şef al sanatoriului din Davos–Platz, a introdus, fără îndoială, el însuşi deruta imaginară, vorbind neglijent despre portretul „interior" ce va trebui să-l facă tînărului inginer. Aşteptarea acestuia în sala afectată radiografiilor evocă tensiunea unei experienţe religioase, în care încălcarea limitelor corpului echivalează cu o dezgolire a fiinţei. Hans Castorp e emoţionat, puţin înfrigurat. „Pînă acum niciodată şi în

nici un fel nu i se cercetase astfel viața lăuntrică a organismului." (p. 234 ; ed. rom. p. 233) Behrens se simte bine răspîndind ambiguitate în legătură cu clişeele pe care le va face : „Imediat o să vă vedem în transparență... Oare dumitale, Castorp, ți-e frică să-ți deschizi forul interior?" E aproape un limbaj mistic utilizat atunci cînd vorbeşte de „fotoanatomie". Şi examenul însuşi e marcat de un aspect solemn, cvasiliturgic, căruia interpretarea ulterioară a clişeului nu-i este cu nimic inferioară (p. 240 ; ed. rom. p. 238).

Această analogie, ce dă înțelegerii interiorului corpului semnificația unei înțelegeri a ființei, este accentuată de atitudinea clinică a lui Behrens, care deduce din starea organelor tînărului diverse episoade din copilăria sa, asemenea unui vizionar. Mai mult, clişeul radiografic funcționează, de la un capăt la altul al romanului, ca un lucru mai intim şi mai important decît un portret. Există, mai întîi, „pinacoteca particulară" a lui Behrens, o aliniere de plăci reprezentînd fragmente de membre ale diverşilor bolnavi. Chipurile pictate în culori par desuete față de pictura de lumină a portretului „interior". Chipul îşi pierde eminența ontologică, încetează să fie sursa cea mai intimă a identității omului. El nu e niciodată, într-adevăr, decît regalitatea unei lumi a aparențelor organice. Niciodată nu atinge profunzimea şi intimitatea acestui chip interior la care oferă acces radiografia. Iar Behrens, vesel, ia aerul unui fotograf profesionist, atunci cînd îi cere lui Hans Castorp : „Un zîmbet, te rog", înainte de a pune în mişcare dispozitivul tehnic. Acesta aşază cu grijă ca într-un portofel mica placă de sticlă, încadrată cu o bandă de hîrtie neagră, „ca pe un act de identitate, cum s-ar spune" (p. 267 ; ed. rom. p. 268).

Superioritatea imaginii interioare a corpului față de chip e bine marcată în cererea adresată de Castorp Clavdiei Chauchat, pe care o iubeşte : „*Moi, j'ai vu ton portrait extérieur, j'aimerais beaucoup mieux ton portrait intérieur*". Clavdia îi îndeplineşte dorința. Acest portret fără chip ce „îi dezvăluia osatura plăpîndă a bustului, conturat de transparența spectrală a formelor carnale, îi dezvăluia organele din cavitatea toracică". Plăcuței de sticlă Hans îi închină un cult în absența Clavdiei, reîntoarsă temporar în țara ei natală. „De cîte ori nu contemplase portretul şi nu-l apăsase pe buze." (p. 381 ; ed. rom. p. 383)

Se vede erotizarea al cărei obiect sînt clişeele. Astfel, gelozia lui Hans e exacerbată cînd şi-o imaginează pe Clavdia la discreția aparatelor

radiografice ale lui Behrens. Acesta i-a făcut recent portretul : „Îi reproducea aspectul exterior pe pînză, cu culori de ulei". Hans acceptă asta, „dar, acum, în penumbră, dirija asupra ei razele luminoase ce-i descopereau interiorul corpului". Behrens însuşi pare a împărtăşi acest imaginar. Comentînd într-o zi portretul Clavdiei, îi spune nu fără răutate lui Hans, mirat de calitatea redării pielii pe pînză, că profesiunea sa îi asigură „un mic bagaj de cunoştinţe asupra celor ce se află dedesubt" (p. 286 ; ed. rom. p. 287)[18].

Imaginarul transparenţei, care aduce fantoma sufletului în imaginea spectrală a corpului, nu cedează astăzi ; îl regăsim chiar şi la un epistemolog avizat ca François Dagognet. Acesta visează la o ştiinţă cvasiabsolută, susceptibilă să deducă din observarea proceselor metabolice (direct) evoluţia gîndirii unui pacient. Iată imaginaţia viitorului în ochii medicului şi ai filosofului : „De ce nu, mîine, radiografia sufletelor şi a tulburărilor lor? Se poate diagnostica minciuna sau viclenia sau neautenticitatea. Într-adevăr, pentru a înşela, trebuie acţionată o energie sau un dispozitiv ce refulează adevărul sau îl controlează, îl supraveghează suficient pentru a nu trece obstacolul şi deci a nu se revela. Dar această complicaţie psihocerebrală ce bipolarizează activitatea centrală determină un consum energetic cvasicelular. Va putea fi descoperit. Aşa cum tomograful arată creierul care funcţionează sau pe cel care dormitează, se va putea distinge în curînd creierul ce răspunde prin automatism de cel ce gîndeşte sau îşi complexifică conduitele ideative"[19]. Omul de ştiinţă care caută „imaginile ascunse" urmăreşte vînatul mărunt şi nu vede animalele mari ce-i trec pe sub ochi.

---

[18] Anunţarea descoperirii razelor X declanşează îndată un val de fantezii, care ilustrează acest imaginar al transparenţei, suplimentul pus în mişcare de dispozitivul radiografic. Astfel, un ziar din New York anunţă că razele X sînt utilizate pentru a expedia schemele anatomice direct în creierul studenţilor. „Fotografie a sufletului", clamează un savant din epocă, afirmînd că a realizat sute de plăci de acest fel. Cîteva mostre în Lucy Frank Squire, *Principes de radiologie*, Paris, Maloine (trad. din engl.), 1979, pp. 359–360.

[19] François Dagognet, *L'image au regard de l'épistémologue*, în *Prospective et santé, op. cit.*, p 9.

A şti şi a vedea

Există un mit fondator în utilizarea riguroasă a imagisticii medicale. Un mit în sensul sorelian al termenului, adică o imagine–forţă ce cristalizează o energie epistemologică şi tehnică. Există o identificare între a şti şi a vedea, de parcă adevărul ultim al corpului nu avea să fie atins decît cu ultima moleculă urmărită de cameră. Ideea că o medicină absolută se profilează în spatele performanţei aparatelor de vizualizare, favorizînd o cunoaştere extremă a proceselor organice şi un diagnostic fără cusur. Dar supralicitarea tehnicilor nu determină neapărat o creştere a eficienţei în tratarea bolnavilor. Invers chiar, medicina modernă este în criză. Criză interioară, provenind din îndoiala multor practicieni care se tem ca această „cursă a înarmărilor" să nu se facă în prejudiciul bolnavilor şi criză de încredere din partea publicului, care nu-i mai recunoaşte experienţa şi se regăseşte tot mai străin de demersul său. Paradoxal, tocmai medicina hiperspecializată e contestată astăzi în numele aspectului ei iatrogen, al naturii sale „agresive", al pasivităţii în care îşi scufundă pacienţii, al problemelor etice pe care le ridică punînd societatea în faţa faptului împlinit, al esoterismului ce-l cultivă şi al rezultatelor adesea îndepărtate de speranţele pe care le trezeşte. Recurgerea masivă la tipurile de medicină numite „blînde" constituie o critică în act venită din partea utilizatorilor aflaţi în căutarea unei relaţii mai personalizate cu medicul, printr-un refuz al tehnicii şi al medicamentaţiei anonime. În constituirea ştiinţei sale, după cum am mai spus, medicina occidentală a pus omul între paranteze, pentru a nu se interesa decît de corpul său. Cunoaşterea medicală este anatomică şi fiziologică. Ea oculteză subiectul, istoria lui personală, relaţia sa intimă cu dorinţa, cu angoasa sau cu moartea, neglijează structura relaţională unde se inserează, pentru a nu lua în considerare decît „mecanismul corporal". Nu este o ştiinţă asupra omului. Considerînd bolnavul ca fiind detaliul unei modificări ce afectează esenţialmente organismul şi nu fiinţa omului, medicina modernă rămîne fidelă dualismului vesalian. Iar medicina nucleară hipertehnicizată, cu aparatele sale de imagistică, duce disocierea la cel mai înalt nivel de înstrăinare.

François Dagognet anunţă sfîrşitul unei medicine relaţionale (tocmai cea pe care o reclamă utilizatorii). El afirmă că „datorită noilor tehnologii medicale, medicul va trebui să renunţe la rolurile sale arhaice de confident, de preot consolator sau chiar de simplu observator atent. Aparatele cu imagine triumfă“[20]. Dacă se mulţumeşte cu aceste simple informaţii şi consideră cuvintele pacientului neglijabile şi imprecise faţă de ce-i oferă imagistica, dacă nu reia ştiinţa ca pe un mijloc, ci ca pe un scop, dacă se mulţumeşte să devină decriptorul hiperspecializat al instrumentelor de diagnosticare utilizate, medicul se îndepărtează de bolnav, obiectivează mai mult boala, despărţind-o de aventura singulară şi de parametrii proprii pacientului. El nu mai pune în faţă calitatea sa de prezenţă, umanitatea sau intuiţiile sale, bazate pe o bună cunoaştere a bolnavului, ci acordă puteri tehnicilor care fragmentează corpul şi nu spun nimic despre bolnav. Tratarea informaţiilor înlocuieşte tratarea bolnavului, în loc să fie o etapă : medicină a organelor şi nu medicină a omului. I se reproşa medicinei că este un mecanic al corpului (Auguste Comte spunea, aproape la fel, că medicul este veterinarul corpului uman) mai mult decît terapeutica unui subiect. De această dată, la ora cînd mecanicii au trecut la diagnosticări electronice ale motoarelor de automobile, medicul ţintuit la terminalele sale, fascinat de digitalizarea unui organ sau a unei funcţii, riscă să facă metafora şi mai corectă. Şi aici poate fi evocat François Dagognet în sprijinul acestei tentaţii tehnice a medicinei moderne : „Se cunoaşte teza pe care o apărăm, atît de mult împărtăşită şi răspîndită : medicina ca fruct al tehnicilor picturale, destinată să definească şi să vizualizeze tulburarea. Tocmai pentru că încearcă să lumineze, ea nu mai trăieşte din umbre, nici din cuvinte, ci din imagini“[21]. Boala, în această poziţie extremă (şi imaginară), nu este, în final, mai mult problema bolnavului decît a medicului. La ora cînd numeroşi medici îşi pun întrebări privind meseria lor şi îşi dau seama de necesitatea unei luări în calcul a datelor sociologice şi psihologice ale relaţiei terapeutice, cînd se străduiesc să-şi abordeze pacientul în mod mai puţin fragmentar, tentaţia tehnică ce

---

[20] François Dagognet, *op. cit.*, p. 9.
[21] François Dagognet, *La philosophie de l'image*, *op. cit.*, p. 114.

maschează aceste întrebări devine şi mai vie la celălalt pol. Profesiunea medicală se află astăzi într-o fază de căutare, de sinteză, de interogare. Tocmai în jurul simbolicului şi al corpului i se stabilesc azi mizele.

Totul este mai mult decît suma părţilor sale, corpul ce dă chip omului şi îi înrădăcinează prezenţa nu este o colecţie de organe. De asemenea, omul e ceva mai mult decît corpul său. Noile imagistici, chiar dacă sînt utile, măresc uneori distanţa între medicină şi utilizatori, oferind îngrijitorului (eziţi atunci să-l numeşti astfel) mijloacele tehnice ale unei fragmentări extreme a organismului. Recurgerea la tehnicile de vîrf accentuează distanţa între medicul deţinător al unei ştiinţe esoterice, pe care refuză cel mai adesea s-o împărtăşească (şi care devine tot mai abstractă pentru profan), şi un utilizator deposedat de orice cunoştinţe asupra lui însuşi, prin definiţie străin semnificaţiilor proprii, pe care e destinat să nu le înţeleagă.

S-a vorbit de societate duală pentru a caracteriza vitezele şi mizele ce se opun în lumea contemporană, fără ca vreuna să aibă cîştig de cauză. Se poate vorbi şi de o medicină duală, orientată în direcţii diverse. O medicină mizînd mai mult pe tehnică şi pe raţionalitatea metodelor, făcînd eventual apel la instrumente sofisticate, atît pentru stabilirea diagnosticului, cît şi pentru tratarea bolilor, unde relaţia cu bolnavul e un simplu accesoriu. Pe de altă parte, dar privind alt aspect, un peisaj diversificat : o medicină aflată mai la înălţimea omului, atentă mai degrabă la bolnav decît la boală, străduindu-se să îngrijească omul mai degrabă decît organul ; evantaiul de tipuri de medicină „blîndă“, unde practicianul privilegiază în mod egal contactul şi metodele mai puţin „agresive“, sînt tipuri de medicină verificate, dar care se bazează pe alte logici decît cele ale medicinei clasice, şi, în sfîrşit, vindecătorii tradiţionali ce menţin vii astăzi străvechi cunoştinţe despre corp, pe care raţionalitatea, mai ales cea medicală, nu a reuşit niciodată să le sufoce şi care cîştigă azi o nouă vitalitate socială. Pe de o parte, o medicină mizînd pe eficienţa tehnică şi raţională, pe de alta, tipuri de medicină care, dincolo de tehnicile puse în aplicare, se bazează, în mare măsură, pe eficienţa simbolică[22].

---

[22] Vorbim aici mai degrabă de o opoziţie de tendinţă, în măsura în care chiar şi medicina cea mai tehnică nu poate oculta în totalitate, în spiritul bolnavului, jocul simbolului şi în măsura în care celelalte tipuri de medicină recurg la tehnici presupuse a acţiona prin eficienţa lor proprie.

Imagistica mentală : privirea imaginarului

Medicina a privat imaginea de orice subiectivitate. Ea s-a exercitat în mod raţional, mizînd pe eficienţa tehnicilor şi a cunoştinţelor, unde orice fantezie e nocivă. Totuşi, prin recurgerea metodică la imagistica mentală, bolnavii îşi regăsesc astăzi forţa imaginarului şi îi utilizează resursele pentru a regăsi calea vindecării. Şi sînt adesea bolnavi grav afectaţi, uneori în faza terminală a unui cancer. Cu ajutorul unui terapeut (sau singur), bolnavul vizualizează, în felul său, tulburarea organică ce-i provoacă suferinţa şi îşi elaborează, printr-un scenariu inventat de el, evoluţia progresivă către vindecare. Uneori, el brodează o tramă imaginativă pornind de la tehnicile puse în joc pentru vindecarea sa. Abate de la utilizarea lor generală clişeele încredinţate de medic sau imaginile de sinteză văzute de el pe ecran şi care îi obiectivează boala, luîndu-le ca sursă a propriei imagistici. Imaginile tehnice încetează atunci să fie vederi fragmentate, devenind imagini vii (însufleţite) unde bolnavul este prezent ca subiect[23].

Corpul visat astfel îşi regăseşte dimensiunea simbolică. El nu mai este considerat în sensul materialităţii sale, ci în mişcarea socială şi, totodată, intimă a simbolului. Utilizînd această energie, dintr-o rezervă ce ţine de partea cea mai insesizabilă a imaginarului omului, pacientul mobilizează în el forţele vindecării. Cel mai adesea, imagistica mentală e privită ca o metodă adjuvantă, care accentuează efectul tehnicilor medicale utilizate în paralel (radioterapii, chimioterapii etc.). Kostoglotov, unul din bolnavii din *Pavilionul canceroşilor* de Soljeniţîn, recurge intens la acest procedeu : „Şi, într-adevăr, începu să se facă bine. Se întindea cu plăcere sub razele Roentgenului şi, în vremea şedinţelor, le insufla anume celulelor tumorii ideea că vor fi distruse, că au sfeclit-o"[24]. Punerea

---

[23] Aici facem referire mai ales la Carl Simonton, Stéphanie Mattews–Simonton, James Craighton, *Guérir envers et contre tout*, Paris, Epi (trad. din engl.), 1978 ; vezi şi Anne Ancelin–Schutzenberger, *Vouloir guérir*, Paris, Toulouse, Erès–la–Méridienne, 1985.

[24] Alexandre Soljenitsyne, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard (trad. din rusă), 1968, p. 106 [ed. rom. : Aleksandr Soljeniţîn, *Pavilionul canceroşilor*, trad. Maria Dinescu şi Eugen Uricaru, Bucureşti, Editura Albatros, Editura Universal Dalsi, 1997, p. 84].

în joc a imaginilor mentale ia act de necesitatea ca bolnavul să participe activ la procesul propriei vindecări și să adopte, în fața suferinței, o atitudine de speranță inventivă şi nu aşteptarea pasivă a unei vindecări venite direct din exterior. Animat de o „voință de şansă" (G. Bataille), pacientul (termenul e revelator în privința viziunii medicale clasice) dispare, devine actor şi învață autonomia, regăseşte o creativitate interioară, adesea abandonată după copilărie. Tehnicile de vizualizare medicală încadrează în obiectivul lor materia corpului şi uită filoanele de simbol ce-i dau viață, durere, bucurie sau moarte. Ele pretind de la subiect un fel de linişte, de absență. Se interesează mai puțin de om decît de procesele a căror miză este el. Invers, imagistica mentală înscrie subiectul în miezul bolii sale, în maniera unei provocări acceptate. Şi impulsionează avîntul reprezentărilor imaginarului. Visîndu-şi convalescența, cu ochii deschişi asupra imaginilor, luptîndu-se înverşunat cu o boală transferată nu pe un ecran de terminal, ci în spațiul fără loc şi fără timp al imaginarului propriu, bolnavul redobîndeşte gustul vieții. El înrădăcinează speranța vindecării apropiate într-o practică zilnică a imagisticii (asociată, pe de altă parte, cu relaxarea). Iar omul trăieşte mai puțin natura obiectivă a faptelor şi mai mult semnificația pe care le-o dă. Dincolo de corpul anatomo–fiziologic, bolnavul reface legătura cu calea simbolului, pe care se construieşte orice eficiență atunci cînd e vorba de vindecare. El îşi regăseşte unitatea de om.

Străbătut de o mulțime de tehnici, în ciuda miilor de ochi ce parcurg labirintul oferit de el privirii, corpul nu-şi dezvăluie secretul, tot la fel cum nu se dezvăluie, în final, nenumăratelor teorii medicale sau psihologice care încearcă să-l definească. Prea apropiați de el, fără îndoială, ochii interiori, alimentați de ingeniozitatea tehnică, nu luminează încă decît aparențe, trebuie mers mai departe, trebuie explorate mereu alte țesuturi. Dar firul Ariadnei, care duce în centrul labirintului, dezvăluindu-l, nu este oare în altă parte? Mai mult, există oare un fir al Ariadnei?

Capitolul 11

CALEA NEÎNCREDERII : CORPUL ŞI MODERNITATEA

Calea neîncrederii

Două căi aparent divergente traduc concepţiile modernităţii privind corpul uman. Pe de o parte, calea neîncrederii şi a eliminării din cauza randamentului său informativ redus, a fragilităţii, a greutăţii sale, a lipsei sale de rezistenţă. Viziune modernă şi laicizată de *ensomatose*, corpul devine atunci, într-o perspectivă cvasignostică, partea blestemată a condiţiei umane, parte pe care tehnica şi ştiinţa se pun de acord în a o remodela în mod fericit, a o refasona, „imaterializa", pentru a elibera omul, întrucîtva, de stînjenitoarea sa înrădăcinare în trup.

Pe de altă parte, dimpotrivă, ca un mod de rezistenţă, salvarea prin corp, graţie exaltării simţurilor, modelării aspectului, căutării celei mai bune seducţii posibile, obsesiei formei, a stării sale fizice bune, grijii de a rămîne tînăr. O înfloritoare piaţă care face din corp obiectul său privilegiat s-a dezvoltat în ultimii ani în jurul cosmeticelor, al îngrijirii estetice, al sălilor de gimnastică, al curelor de slăbire, al menţinerii formei, al căutării unei stări fizice bune sau al dezvoltării de terapii corporale.

În cele două cazuri, corpul se disociază de omul pe care-l încarnează şi e privit ca un în-sine. El încetează să mai fie sursa identitară inseparabilă de omul căruia îi dă viaţă. Se produce un fel de clivaj ontologic, care-i opune. În plus, imaginile publicitare ce subliniază imperativul formei, al grijii faţă de sine etc. fragmentează adesea, în demonstraţia lor, unitatea

corpului. Fărîmițare ce răspunde, în oglindă, fărîmițării subiectului din modernitate și ilustrează gravitatea rupturii. Indiferent că e vorba de corp ca parte blestemată sau ca o cale de salvare substituindu-se sufletului într-o societate laicizată, funcționează aceeași distincție, care pune omul în poziție de exterioritate față de propriul corp. Versiunea modernă a dualismului opune omul corpului său și nu, ca altădată, sufletul sau spiritul corpului.

Ne putem întreba dacă nu cumva cultura savantă, de la sfîrșitul Renașterii încoace, e animată de fantasma eliberării de acest dat ambivalent, insesizabil, precar, care e corpul. Fantasmă ce se izbește de evidența că dispariția corpului o provoacă și pe cea a omului. Dar recurgerea la mecanism pentru a gîndi corpul constituie, în această privință, un fel de exorcism. Dacă realmente corpul ar fi o mașină, ar scăpa de îmbătrînire, de fragilitate și de moarte. În fața mașinii, corpul uman nu e decît slăbiciune. Dispariția ritualizată a corpului, pe care o cunoaștem astăzi, nu pregătește oare pentru o escamotare pur și simplu a prezenței sale? Dezvoltîndu-se, tehnica și știința nu au încetat să respingă sfera propriu-zis corporală a condiției umane. Dar cum să suprimi corpul sau să-l faci mai eficient prin substituirea anumitor elemente ale sale, fără a modifica, în același timp, prezența umană? Pînă unde e posibil să duci disjuncția între om și corpul său? E corpul un membru în plus al omului?

Istoria corpului în cadrul lumii occidentale se scrie încă din Renaștere, cu o influență crescîndă în domeniul tehnicii și al științei, care l-a distins de om și l-a redus la o versiune insolită a mecanismului. Atunci cînd dimensiunea simbolică se retrage din corp, nu rămîne din el decît un ansamblu de rotițe, o structură tehnică de funcții substituibile. Ceea ce organizează în acest caz existența corpului nu mai este ireductibilitatea sensului, ci schimbabilitatea elementelor și a funcțiilor ce-i asigură ordinea.

Îndepărtat în mod abstract de om asemenea unui obiect, golit de caracterul său simbolic, corpul se golește și de dimensiunea axiologică. E deposedat și de haloul său imaginar. Devine învelișul accesoriu al unei prezențe, înveliș al cărui ansamblu de caracteristici intră sub egida „comensurabilității elementelor și a determinabilității întregului“, cod al condiției postmoderne, după părerea lui J.–F. Lyotard. Progresele

tehnice şi ştiinţifice, cu vidul axiologic pe care-l atrag, au făcut din corpul uman o marfă sau un lucru ca oricare altul. Formulele mecaniciste ale filosofilor din secolele XVII şi XVIII dobîndesc, mult timp după aceea, o realitate singulară. Ele au anticipat o obiectivare a corpului, care nu a încetat să se extindă în practica socială. Au fost primele ce-au făcut să fie imaginabile procedurile de tehnicizare a corpului, care astăzi au luat avînt. Corpul uman ajunge acum, pentru că şi-a pierdut oricum aura de la Vesalius încoace, în „era reproductibilităţii sale tehnice".

Corpul în părţi detaşate

Cu cît corpul, privit ca virtual distinct de omul pe care-l întrupează, îşi pierde valoarea morală, cu atît îi creşte valoarea tehnică şi comercială. Corpul reprezintă o materie rară. Astăzi, realizările medicinei şi ale biologiei (transplanturi de organe, transfuzii de sînge, proteze, manipulări genetice, procreaţie asistată etc.) au deschis calea unor practici noi pentru care se anunţă un viitor prosper. Ele au dat corpului o valoare de obiect cu un preţ inestimabil în privinţa cererii. Nevoia de organe şi de substanţe umane e legată de patru utilizări, cel puţin : cercetarea medicală şi biologică, ce foloseşte numeroase materiale umane ; fabricarea de produse farmaceutice ; grefele, pe care progresele chirurgiei le fac mai frecvente şi mai diversificate ; şi, în sfîrşit, utilizările tradiţionale din facultăţile de medicină (disecţii etc.). Corpul e descompus în elementele sale, supus raţiunii analitice. Vance Packard consideră, astfel, că „producerea, vînzarea, instalarea şi service-ul părţilor umane detaşate au şansa de a deveni industria ce va cunoaşte dezvoltarea cea mai rapidă din lume. În termeni de cifre de afaceri, ea va face concurenţă industriei de piese de schimb pentru automobile... Vor exista magazine de părţi detaşate în spitale, la fel ca în garaje"[1]. În numeroase ţări, oficial sau clandestin pentru statele care au stabilit ilegalitatea vînzării de

[1] Vance Packard, *L'homme remodelé*, Calmann–Lévy, 1978, p. 283. Despre prelevarea şi transplantul de organe, despre problemele etice, legale, sociale etc., cf. David Le Breton, *La chair à vif..., op. cit.*, cap. 6 şi 7.

organe sau de sînge de către donatori în viață, indivizi nevoiași își oferă părți ale corpului (rinichi, ochi, testicule etc.) unor receptori contra unor sume de bani ce le permit să-și hrănească familia pentru o vreme. În India, un exemplu printre altele, oamenii își vînd cîte un rinichi unor clinici private. La extremă, straturile populare ale societății devin sursa de organe (sau de sînge) pentru straturile privilegiate sau pentru cetățenii din țările mai favorizate. Se cunoaște importanța vînzării de sînge pentru anumite populații dezavantajate din lumea a treia, care nu dispun de nici un alt mijloc de subzistență. Cererea de sînge este considerabilă în țările dezvoltate, iar cele care nu primesc suficient de la concetățenii lor trebuie să importe din străinătate. În ciuda reticențelor legate de comerțul cu organe umane, sîngele beneficiază de o mare libertate de circulație, spre deosebire de celelalte substanțe. Dar și aici se poate vedea cu ușurință sensul unilateral al schimbului, mergînd dinspre țările cele mai sărace spre cele mai bogate. De asemenea, comerț cu spermă, cu urină, cu sudoare, cu piele, cu fetuși pentru experimentele farmaceutice sau pentru fabricarea de produse cosmetice. În India, comerț cu cranii și schelete umane destinate să satisfacă cercetarea medicală din laboratoarele occidentale. „Între cincisprezece și douăzeci de mii de schelete și cincizeci de mii de cranii și oase diverse sînt curățate, degresate, albite, clasificate și ambalate aici (Patna) înainte de a lua, în fiecare an, calea universităților și a laboratoarelor occidentale" (Patrice Claude, „Le Monde"). Țări achizitoare : Statele Unite, Marea Britanie, Franța, Germania Federală, Japonia, Israel, Hong–Kong etc. Medicina a realizat, o dată cu cercetarea anatomică, o primă ruptură antropologică, revendincînd, în ciuda împotrivirilor populare, dreptul de face din rămășițele umane un simplu obiect, ce poate contribui la dezvoltarea științei, prin dezmembrarea sa metodică. Cadavrul se transforma într-un „bun exemplu de mașină umană". Cu prelevările și transplanturile de organe, pentru a doua oară în istoria medicinei, statutul corpului uman face obiectul unei dezbateri intense și al unor practici ce divizează parțial discursul social, constrîngîndu-l pe fiecare la o dificilă luare de poziție. Între medic și pacientul candidat la grefă se interpune, într-adevăr, în mod problematic, un alt om, încă în viață și sănătos în momentul prescrierii, dar a cărui moarte e așteptată pentru a face posibil transplantul. Întrebările

legate de transplanturi nu încetează a fi dominate de problema provenienței umane a grefonului.

Apar cazuri de conştiinţă, uneori de o mare gravitate, la bolnav şi la familia sa sau la cea a donatorului, deja traumatizată prin moartea celui apropiat şi trebuind să dea de urgență un răspuns la chestiunea prelevării de organe. Consecințele umane ale acestei soluții adesea necesare sînt considerabile, deoarece fac din însăşi ființa omului un material printre altele. Corpul uman devine un obiect disponibil, un potențial pe care doar raritatea şi mizele medicale îl disting de celelalte obiecte. În numele vieții (după formula consacrată), pentru a salva existența bolnavilor, lumea occidentală inventează o formă inedită de canibalism. Corpul uman, obiect al acestor transferuri, e ca un fel de *alter ego* : el rămîne semn al omului, nu mai este chiar omul, în măsura în care acțiunile întreprinse asupra lui sînt legitime, acțiuni ce-ar fi percepute din punct de vedere social ca inacceptabile dacă ar trebuie aplicate unui om şi nu unui corp disociat. Clivajul care distinge provizoriu omul de corpul său protejează împotriva unei întrebări redutabile.

Aşa se întîmplă şi cu imaginea cadavrului, obiect al prelevării : nu mai este considerat om, fiindcă se sustrage din el ceea ce contribuie la ființa sa. Trebuie considerat de atunci ca semn a nimic. Dar, pe de altă parte, trebuie să i se mai acorde o umbră de umanitate, deoarece un anumit organ prelevat va intra, la rîndul său, în ființa altui individ.

Unitatea umană e fragmentată, viața primeşte aparențele unui puteri mecanice. Corpul, divizat în componentele sale, intră sub incidența legii convertibilității şi a schimbului generalizat, cu atît mai uşor cu cît chestiunea antropologică e ocolită. Fiecare actor se trezeşte promovat, donator sau receptor, la rangul de potențială proteză, în funcție de împrejurări[2]. Ceea ce se schimbă aici în profunzime este concepția noastră despre om. Corpul, în această perspectivă, nu mai e tocmai chipul identității umane, ci o colecție de organe, un bun, un fel de vehicul de care se

[2] În Statele Unite, au avut loc discuții în spitale pentru limitarea transplanturilor de organe la cetățenii americani : „Mor americani, din lipsă de organe, spune conducătorul unui centru spitalicesc, cum am putea, cu mîna pe suflet, să oferim organe străinilor?“ („Le Monde“, 16–17 iunie 1985).

servește omul și ale cărui piese sînt interschimbabile cu altele de aceeași natură, cu condiția biocompatibilității între țesuturi. Dualismul ce alimentează medicina modernă este clar numit aici.

Este limpede că prelevarea și transplantul de organe sînt justificabile din punct de vedere uman atunci cînd există un acord al donatorului aflat încă în viață, o dorință a receptorului şi condițiile medicale şi psihologice reunite pentru o grefă favorabilă.

Majoritatea țărilor au elaborat o legislație referitoare la prelevările de organe de la defuncți. Respectarea dorinței acestora, exprimată în timpul vieții, se află, cel mai adesea, la baza hotărîrilor luate (astfel, legea bioeticii din 29 iulie 1994 din Franța). Ceea ce dovedeşte multe divergențe de opinie în societățile occidentale privind utilizarea instrumentală a corpului uman *post mortem*. Corpul rămîne astfel o materie rară, fiind protejat prin împotrivirile conştiente (dar şi inconştiente) ale unei largi părți a comunității sociale. Aceste practici, care nu pun chirurgilor şi medicilor decît probleme tehnice, continuă, în schimb, să frămînte omul obişnuit. Interesul celor dintîi este deci de a disocia şi mai explicit legăturile între om şi corpul său şi de a acredita o viziune instrumentală asupra celui din urmă.

În practică, totuşi, respingerea organică sau psihologică e frecventă. Sînt infinit de rare contribuțiile medicale ce țin seama de problemele psihologice, mergînd uneori pînă la psihoză, încercate de numeroşi indivizi cu grefe sau de donatori aflați în viață[3], desigur de natură diferită în funcție de organul grefat şi mai ales de condițiile umane ale transplantului. Lucrările despre grefe, întotdeauna laudative, le trec sub tăcere, acreditînd la utilizatori sentimentul că, în practica chirurgicală, nu există mai multe dificultăți în transplantarea unui organ decît în schimbarea unei piese defecte la motorul unei maşini. Dar la biocompatibilitatea țesuturilor trebuie adăugată o psihocompatibilitate între obiectul grefei şi bolnav, noțiune mai greu de definit, care ilustrează tocmai imposibilitatea antropologică de a concepe omul ca pe o maşină. Mai rămîne de aflat dacă respingerile de grefă nu sînt urmările organice ale refuzului de alt ordin, mai profund, ce concretizează rezistențele preconştiente şi inconştiente ale subiectului.

[3] David Le Breton, *La chair à vif..., op. cit.*, cap. 6.

Transformarea corpului uman (deci, în ultimă analiză, a omului de care nu poate fi disociat) într-un mijloc pentru alte corpuri (deci alți indivizi), chiar şi atunci cînd e vorba de salvarea vieții unui rănit sau a unui pacient, slăbeşte, cu siguranță, axiologia socială. Recurgerea la noțiunea de solidaritate, campaniile tot mai numeroase de sensibilizare pentru donarea de organe traduc clar faptul că lucrurile nu merg de la sine, că o surdă rezistență se face simțită. Transfuzia de sînge ne oferă un precedent astăzi bine integrat în sensibilitatea occidentală. Totuşi, sîngele transfuzat nu are aceleaşi consecințe la nivelul imaginii corpului ca şi un organ grefat. Chiar dacă imaginarul sîngelui e puternic în mentalitatea occidentală, reînnoirea sa generează, în cel mai rău caz, o indispoziție provizorie la receptor, probabil anulată prin faptul că-şi datorează viața transfuziei. În plus, organizarea socială din jurul donării de sînge contribuie la banalizarea utilizării sale medicale. Problemele etice sînt, la acest capitol, cvasiinexistente, în societățile noastre, în măsura în care sîngele reprezintă obiectul unei donări şi se reînnoieşte rapid fără a dezechilibra sănătatea donatorului. Prelevările de organe sînt de alt ordin. Integrarea fericită a transfuziei de sînge în societățile noastre nu prevede deci neapărat integrarea unanimă a prelevării şi a grefei de organe.

Realizare logică a unor cunoştințe biomedicale centrate asupra anatomo–fiziologiei, făcînd pariul corpului şi nu pe cel al omului. Rezultatele pot fi apreciate în mod divers. Adesea, într-adevăr, necesară şi eficientă, dar mereu în dependență de filosofia medicului, de stilul său de autoritate, dacă este conducătorul unui serviciu spitalicesc. Ceea ce dă, în ochii observatorului, efecte terapeutice foarte diferite de la un serviciu la altul, pentru că medicina nu este o ştiință exactă, ci esențialmente o artă a vindecării, bazată pe cunoştințe riguroase şi pe o atitudine de înțelegere față de bolnav. Din cauza acestei separări a competențelor, a acestor orientări deontologice foarte diferite de la un medic la altul, e posibil să vorbim de ambivalența medicinei moderne. O asemenea ambivalență e cea a modernității. Medicina occidentală este profund impregnată cu valorile timpului, tehnicitatea şi performanțele sale fiind determinate de ambianța unui moment. Modul de îngrijire, bolile asupra cărora îşi exercită eficiența relativă (şi eşecurile relative) sînt cele ale

modernității (cancere, SIDA, boli de inimă etc.). Nu este o medicină care preia timpul omului, ca medicina orientală, ce adoptă ritmul bolnavului, încearcă să-l îngrijească în ansamblul său, ca subiect și nu la nivelul simptomului. E o medicină în ritmul modernității, are eficiența brutală a acesteia, care substituie propriul ritm ritmurilor omului, fiind, de altfel, în esență, o medicină de urgență, chiar dacă nu constituie doar asta.

În plus, trebuie subliniat refuzul morții, pe care se bazează medicina occidentală : lărgind mereu limitele vieții, pune provizoriu moartea în dificultate, dar aduce adesea mai mulți ani vieții și mai puțină viață anilor. Și, în același timp, face tot mai mult din moarte un lucru inacceptabil, care trebuie combătut. Mai face dificil și doliul pentru sine însuși în așteptarea unei scadențe fatale sau doliul pentru cei apropiați ; provoacă vinovăția celor ce nu au putut fi prezenți la spital în clipa decesului. Medicina ne dezvață să murim, face din moarte o alteritate absolută pe care nimic n-o leagă de condiția umană. Ducînd o luptă înverșunată cu un dat antropologic esențial al vieții colective, printr-o refulare nevrotică ce nu poate iluziona, medicina multiplică moartea în viață : serviciile de spitalizare de lungă și de medie durată, condițiile de existență care trebuie acceptate uneori pentru „vindecare“, modul cum îmbătrînesc și mor numeroși pensionari din aziluri o demonstrează cu prisosință. Pentru că refuză să privească moartea cu ochii deschiși, medicina e bîntuită de ea. Și înstrăinează oamenii de relația lor intimă cu moartea, făcînd din acest proces un eșec de neconceput al activității sale.

Multă vreme, moartea a fost sfîrșitul vieții, imobilitatea definitivă a unui om, pe care medicul se limita s-o constate. Acesta nu putea face nimic pentru a amîna ultima suflare a muribundului, pentru care, de asemenea, lucrurile erau clare. Moartea era un adevăr evident. Progresele actuale ale medicinei în domeniul reanimării au perturbat aceste date. Cu tehnicile de reanimare, medicul nu mai este doar grefierul morții, el e cel care îi controlează condițiile, durata și cel care, în ultimă instanță, ia decizia fixării orei : „(În serviciul nostru), moartea adevărată e considerată ceva ce poate fi reversibil“[4]. Influența sa asupra corpului bolnavului

[4] Claude Gibert, *Service de réanimation de l'hôpital Bichat*, în Bernard Martino, *Voyages au bout de la vie*, Balland, 1987, p. 127.

constituie o influenţă asupra bolnavului, chiar dacă tocmai profesionalitatea sa priveşte mai puţin omul bolnav şi mai mult problemele lui organice. Serviciile de reanimare sînt locuri unde se realizează în mod concret tema omului–maşină şi a dualităţii, om, pe de o parte, închis între paranteze, şi corp, pe de altă parte, care solicită atenţia încordată a echipelor. O infirmieră mărturiseşte foarte clar : „După mai mulţi ani lucraţi la reanimare, pentru mine bolnavul a devenit... o maşină, o maşină căreia îi măsori parametrii, îi iei temperatura, tensiunea : de fapt, ai grijă ca maşina aceasta să meargă bine. Ai grijă ca respiratorul să fie bine reglat, ca alarma să funcţioneze, să fie apă în umidificator. Dacă mi s-ar fi spus asta la început... aş fi răspuns : «Dar e groaznic ce spune», însă eu aşa simt. Acum măsor parametrii unei maşini a unui bolnav“[5].

Tehnicile de reanimare sînt necesare, dar puterea lor şi faptul că tocmai ele nu vizează o maşină sau, pur şi simplu, un corp, ci un om, ridică probleme etice inevitabile. Dacă salvează multe vieţi, privează şi mulţi bolnavi de agonie, făcîndu-i să moară în disconfortul extrem al mijloacelor prin care se încearcă, cu orice preţ, menţinerea lor în viaţă. Adesea, în aceste condiţii, se pune problema demnităţii. Un exemplu printre altele : „E adevărat că morţii îi lipseşte, în general, demnitatea, dar îi lipseşte şi mai mult atunci cînd ai un cateter Foley în uretră, legat la un tub de dren, o perfuzie permanentă, o colostomie înconjurată de pansamente şi tuburi introduse în cavitatea infectată din jurul colostomiei, un tub endotraheal, legat la un aspirator Bennett, fixat pe faţă cu leucoplast, un tub nasogastric pentru hrănire, tot lipit de faţă, şi toate membrele legate. Aşa a murit unul dintre prietenii mei. Cu două zile înainte de sfîrşit, cînd m-am dus să-l văd, mi-a fost greu să ajung pînă la pat din cauza tuturor aparatelor din jur... Dar, desigur, nu putea nici vorbi şi, cînd a ridicat mîna, mi-am dat seama că era legată cu o curea“[6]. Reducere tehnică a morţii care, din acea clipă, încetează să fie sfîrşitul prin destin al unei existenţe, pentru a deveni o treabă strict medicală. *The respirator is turned off*, aceasta este, după Jean Ziegler, una dintre formulele decisive ale morţii moderne.

---

[5] Bernard Martino, *ibid.*, p. 117.

[6] Mărturie citată în Russel Scott, *Le corps, notre propriété*, Paris, Balland, 1982, p. 164.

Bolnavul, în aceste condiții, e un rest. Dar tocmai pentru că el rămîne prezent în mod categoric (dincolo de organismul său, care beneficiază de toate îngrijirile) atîta vreme cît mai are un suflu de viață, medicina se confruntă astăzi cu mize etice considerabile. Responsabilitate ce-i revine în mod neaşteptat, pentru că de competența sa țin procesele organice, nu *anthropos*. Se poate aprecia ce carențe există în sistemul spitalicesc, dezarmat în fața funcției noi care i se atribuie azi, la ora cînd majoritatea occidentalilor mor la spital, aceea a asistării bolnavului la sfîrşitul vieții, adică a acestui rest stăruitor ce face corp cu suferința, dar fără a fi doar asta : misterul fiecărui om căzut pradă durerii.

Modele umane aproape perfecte

Atunci cînd, într-un serviciu de reanimare, creierul unui bolnav nu se mai află în stare de funcționare (stare vegetativă cronică), devine rest un corp ce continuă să funcționeze. Subiectul se volatilizează, rămînînd mereu prezent, confundat cu trupul său, chiar dacă nu va mai putea gîndi sau nu se va mai putea ridica, pur şi simplu, din patul de spital niciodată. Chestiunea antropologică e şi aici blocată, imposibil de pus din cauza reperelor date peste cap. Pacienții (care zac, mai degrabă) nu există decît datorită tehnicilor de reanimare ce mențin „viața“ „în mod artificial“. Iar numărul lor creşte în timp ce acestea din urmă se perfecționează. Altă față a reanimării. Şi aici se vede în ce măsură medicina este cea a corpului înainte de toate şi în ce măsură pacientul e ostaticul corpului său. Subiectul în stare vegetativă cronică, menținut într-un simulacru de viață, se reduce realmente la *alter ego*-ul său, la propriul corp. Dematerializare a subiectului, satelizare a corpului. Moartea e ținută în suspensie, dar viața continuă să irige o colecție de organe, ale căror funcții sînt preluate, în locurile cu probleme, de multiple aparate.

Cîțiva medici au susținut că nu mai există aici decît corpuri fără om, medalie în mod paradoxal fără revers, şi au pretins că pot face experiențe pe aceşti pacienți în stare vegetativă cronică. A. Milhaud, de la spitalul universitar din Amiens, a testat astfel o operație de transfuzie de sînge

pe cale osoasă la un bolnav aflat de trei ani în comă profundă. Încercare fără legătură cu starea subiectului, neterapeutică, pur experimentală, fără ştirea familiei şi, desigur, a bolnavului („Le Monde", 28 noiembrie 1985). Pentru Milhaud, e vorba de „modele umane aproape perfecte, ce constituie intermediari între animal şi om"[7]. Grație autorității sale morale, Comitetul Național de Etică a pus capăt, pentru moment, acestor practici, dar nu e mai puțin adevărat că acest gen de demers e logic în cadrul sistemului medical, prin pariul său cu corpul. O medicină tehnică ajunge la crearea acestor stări vegetative cronice, cu care nu ştie ce să facă, despre care ignoră totul şi care întrețin la familie incertitudinea doliului. În Statele Unite, se propune direct crearea de bănci de donatori, adică de ființe umane aflate la jumătatea drumului dintre viață şi moarte, deveniți incalificabili pe plan antropologic : morți întrucît creierul a încetat să le funcționeze, dar disponibili timp de ani de zile ca rezerve de organe grație aparatelor ce-i mențin în viață[8]. Avatar al fracturării unității umane şi al vidului axiologic ce caracterizează corpul occidental din secolul al XVII-lea încoace. Rezultantă logică a unei concepții mecaniciste asupra funcționării şi realității sale : corpul devine un puzzle sau, mai degrabă, o variantă complicată a jocului de-a mecanicul.

Disociat de subiect, corpul uman e promovat la un regn intermediar între animal şi om, la o nouă specie. Ambiția terapeutică sau nenumăratele chestiuni etice ridicate azi de progresul ştiințelor vieții sînt consecințele unor cunoştințe biologice şi medicale, centrate pe anatonomo–patologie. Tocmai pentru că medicina nu este orientată asupra bolnavului ca subiect,

---

[7] El îşi justifică acțiunea cu argumente economice (cost ridicat al spitalizării bolnavului aflat în stare vegetativă cronică). După cum subliniază J.–Y. Nau : „Un demers straniu şi paradoxal… pentru că se opune eutanasiei şi înțelege «să rentabilizeze» această opoziție. Un demers tulburător de asemenea, deoarece postulează că starea vegetativă cronică corespunde morții, permințînd, în acelaşi timp, studierea şi utilizarea proprietăților vieții". Cf. J.–Y. Nau, *Les comateux sont-ils des cobayes?*, „Le Monde", ianuarie 1987.

[8] Vance Packard, *op. cit.*, pp. 288–289. W. Gaylin, *Harvesting the dead*, „Harper's magazine", nr. 249, 1974 ; W. May, *Attitudes toward the newly dead*, în *The Hasting Center Studies*, vol. 1, 1973, p. 5 ; D. Le Breton, *La chair à vif, op. cit.*, pp. 309 sq.

prezența ireductibilă a acestuia din urmă se face uneori simțită cu cruzime și apare ca un obstacol în calea acordării îngrijirilor. Problema antropologică se naște adesea cu forța unei repetări a refulării înaintea dificultăților, pentru că nu e percepută după aceea. Prelevările și transplanturile de organe, utilizarea de materiale umane în scopuri de cercetare etc. fac din om un mijloc pentru om. S-a deschis o breșă. A analiza astăzi etica cercetării în științele vieții înseamnă a reintroduce omul, dar după, cînd realizările sînt deja prezente.

Sarcina în afara organismului femeii

Corpul uman, de la concepție pînă la moarte (și chiar *post mortem*), se află sub controlul medicinei. De la concepția *in vitro* la prelevarea de organe, medicina și biotehnologia preiau procesele organice, le orientează după voia lor. Departe de a le studia și asista doar, ele le modelizează. Îndoiala legată de corp nu ocolește fecundarea ; după gestație și naștere, care au încetat să țină neapărat de corp, fiind medicalizate, biotehnologiile au răsturnat și ciclul reproducerii. Hazardului conceperii și gestației i se opune deci o medicină a voinței, a intervențiilor asupra genelor, asupra embrionilor, chiar a fetusului, se disociază diferitele momente ale maternității în secvențe manipulabile, urmărindu-se controlul acestora. Treabă de bărbați, nu de femei, de parcă ar exista, de secole, o tendință vizînd să transfere în mîna bărbatului un proces ce-i scapă în mod organic. Nostalgie tulbure a bărbatului, care a introdus în aducerea pe lume a copilului interferența tehnicii pînă la a controla, de la un capăt la altul, procesul de gestație, provocînd în altă parte decît în corpul femeii și sub controlul său, întîlnirea dintre ovul și spermatozoid. Y. Knibielher a perceput corect îndoiala ce planează și asupra femeii. „Idealul ginecologilor, scrie ea, nu poate fi decît de a îndepărta această femeie, stînjenitoare, și de a accede, cît mai curînd, la gestația *in vitro*. Un asemenea tip de fecundare este deja banal, se va putea prelungi în curînd viața embrionului *in vitro* pînă la gestația completă. Nu e doar science–fiction : echipe de cercetători sînt de acum în competiție pentru a atinge

acest scop. Maternitatea, care constituia încă în secolul XX specificul sexului feminin, ştiinţa şi demnitatea sa proprie, e pe cale să se fărîmiţeze, să se risipească, să cadă în întregime sub controlul medical şi social."[9] Ectogeneza (adică maturaţia fetusului integral în eprubetă) e la ordinea zilei. Gestaţie controlată ştiinţific, adică întrunind condiţiile celei mai bune sănătăţi şi igiene posibile pentru copilul ce se naşte. Oamenii de ştiinţă şi medicii nu-şi reţin admiraţia în faţa „acestui progres tehnic fabulos" care va fi într-o zi „sarcina artificială cu o placentă şi un incubator artificial"[10]. Dezgustul implicit faţă de maternitate, această teamă de corpul care creşte, cu încercarea de a-i controla în mod tehnic procesele, duce la ideea că într-o zi, poate, copiii se vor naşte în astfel de condiţii. A. Huxley a intuit deja acest lucru. Locuitorii din a sa *Brave New World* evocă cu oroare vremea cînd oamenii erau „vivipari". În multe privinţe, povestea publicată în 1932 pare o premoniţie a progreselor biotehnologiei.

Groddeck a făcut altădată analize frumoase ale nostalgiei bărbatului faţă de naştere, dorinţă mai mult sau mai puţin ascunsă şi care îşi găseşte în mod simbolic (prin creaţia artistică, între altele) sau ritual (obiceiul participării bărbaţilor la naştere) o cale de derivare. Groddeck vedea acest principiu atît de înrădăcinat în bărbat, încît sugera chiar răsturnarea frazei freudiene : Femeia nu e un bărbat castrat, urmărită de dorinţa de penis, ci, dimpotrivă, bărbatul e o femeie ratată, urmărit de dorinţa inconştientă de a naşte. Dar ştiinţa nu visează, ea ia această dorinţă *ad litteram* şi se străduieşte s-o împlinească. Se vorbeşte deja de implantarea de embrioni în peretele abdominal al bărbaţilor, urmăriţi din punct de vedere medical şi care ar naşte apoi prin cezariană. René Frydman declara recent într-un interviu că acest lucru va fi posibil din punct de vedere tehnic în curînd. Atunci, imaginarul nostru despre bărbat şi femeie se va spulbera. Se ating rădăcinile identităţii umane şi, în primul rînd, nevoia ca fiecare fiinţă umană să se determine ca bărbat sau femeie şi să-l perceapă pe celălalt în diferenţa sa. Experienţa arată că posibilul constituie un criteriu fondator al practicii ştiinţifice. Ceea ce e posibil

---

[9] Yvonne Knibielher, *La maternité sous contrôle*, „Le Monde", 19 aprilie 1985.
[10] E. Papiernik, interviu în „Vital", nr. 70, iulie 1976.

trebuie realizat, chiar dacă nu ar fi decît din cauza luptei acerbe dintre laboratoarele de cercetare sau dintre echipele medicale în căutare de „premiere"[11].

Procrearea fără sexualitate

La fel cum corpul e privit ca un ansamblu de piese, majoritatea substituibile, diferitele secvențe organice care definesc maternitatea sînt, la rîndul lor, disociate, reconstituite prin intervenție medicală şi uneori prelungite în interiorul altui corp, cînd o femeie acceptă să fie mijlocul prin care o altă femeie poate avea un copil, adică se face proteza vie, timp de luni de zile, a unei dorințe de a avea un copil, care nu e a sa, şi acceptă, în paralel, să facă din copilul ce se va naşte un lucru ca oricare altul, obiect al unei tranzacții.O logică analitică distinge fazele maternității şi stabileşte schimbabilitatea lor, controlul posibil al fiecăreia dintre ele. Astăzi, naşterea unui copil nu mai este doar îndeplinirea unei dorințe, cu hazardul unei întîlniri sexuale între doi parteneri, viața nu mai începe doar în profunzimea corpului uman, ci în eprubetele fecundării *in vitro*, prin proiectul unui control de către o echipă medicală şi prin dorința unui cuplu de a avea copii. Mijloacele sînt numeroase, un cuplu poate primi un ovul, poate recurge la o bancă de spermă ; ovulul fecundat poate fi transferat în uterul altei femei, care poate, la limită, să fie bunica acelui copil ce se va naşte (referire la acea femeie sud–africană, care a acceptat să poarte copiii genetici ai fiicei şi ginerelui său). Sau o mamă purtătoare, care şi-a împrumutat uterul pentru a duce copilul unei alte femei şi a-l livra la naştere părinților genetici. Un embrion obținut *in vitro* poate fi congelat ani de zile, chiar secole, dezvoltarea îi poate fi suspendată şi reactivată după voie. Corp obiect, fragmentat după o schemă mecanicistă şi reconstruit printr-un proiect de control, ce nu ia

[11] Să amintim, în această privință, întrebările fundamentale ale eticii de azi, aşa cum le pune Georges Canguilhem : „E oare posibil totul, orice posibil e oare de dorit, orice e de dorit e oare şi permis? Permis pentru cine şi pentru ce?" (*Zilele anuale ale eticii*, raport 1984).

în calcul, nici o clipă, dimensiunea simbolică a parentalităţii şi a dorinţei de a avea copii şi nu examinează sterilitatea decît în partea sa organică : corpul obstacol, slab, şovăitor. O medicină care vorbeşte uneori despre modul sterilităţii şi rareori despre motivul ei (legat, poate, de istoria unuia dintre soţi, de istoria cuplului şi ţinînd deci de o altă logică decît aceea a medicinei). În acest sens, ştiind că multe cazuri de sterilitate sînt de origine psihică, printr-o inducţie organică[12], intervenţia medicală forţează corpul, fără a rezolva dificultatea umană ce se găseşte, poate, în aval. Copilul e disociat de sexualitate, disociat de dorinţa cuplului (dorinţă devenită voinţă), disociat de corpul femeii (devenită mai degrabă vehiculul mai mult sau mai puţin reticent al venirii pe lume a copilului). El poate avea astăzi o mamă de 60 de ani sau mai mult sau poate fi născut de o virgină, manifestîndu-şi dispreţul faţă de bărbaţi. Copilul devine lucru, marfă. Parentalitatea explodează, este instrumentalizată. Un copil poate avea astăzi doi taţi şi trei mame (un tată genetic şi unul social ; o mamă genetică, una uterină şi alta socială). Afiliaţia simbolică a copilului, cu excepţia cazului cînd se păstrează tăcerea asupra originii sale, ceea ce va apăsa şi mai greu asupra lui, e şi ea fragmentată, reperele esenţiale ale identităţii sale personale sînt date peste cap într-o tramă genealogică. Ca şi cum problema originii ar fi fără importanţă pentru constituirea identităţii umane. Nu se ţine cont de un risc antropologic, a cărui importanţă nu poate fi evaluată, pentru că este ascuns în imprevizibilul unei istorii personale. Contrar celorlalte obiecte, copilul marfă nu e niciodată garantat şi mai ales dezvoltarea sa ulterioară.

Dispersarea corpului o traduce şi pe cea a simbolicului. Asimilat unui ansamblu de piese şi de operaţii substituibile, corpul nu mai are sens, ci funcţionează. Sau indică o pană, devine obstacol. Maternitatea fragmentată, intrată sub egida voinţei şi a tehnicii, nu mai are sens nici ea. Rămîne, ceea ce e esenţial, investiţia posibilă a celor interesaţi, care pot reintroduce sensul, în alt mod, după o grefă de organ, după aplicarea unei proteze sau recurgerea la procrearea asistată. Dar, în acest ultim caz, rămîne copilul, care nu este actorul operaţiei, ci obiectul ei. Şi părinţilor le e greu uneori să se regăsească la sfîrşitul manipulărilor

[12] Cf., de exemplu, G. Delaisi de Parseval, *La part du père*, Seuil, 1982.

medicale al căror obiect l-au constituit : sexualitate la oră fixă în vederea examenelor medicale ale zilei, sexualitate finalizată, culpabilitate generată de sterilitatea întreţinută în permanenţă pe durata tratamentului, incapacitate de a plînge copilul imposibil, din cauza renaşterii continue a speranţei provenite din apariţia de noi tehnici sau de noi încercări ; ani de existenţă consacraţi voinţei de a avea un copil, multe neplăceri pentru un coeficient de reuşită destul de mic[13]. Suferinţe inedite sînt întreţinute la cupluri sau la indivizi sterili, care nu-şi pot accepta condiţia pentru că este *posibil* să se elibereze de ea.

Uterul ocazional

În Statele Unite, o întreprindere avizată exploatează o piaţă considerabilă, evaluată, după calculele ei, la cincizeci sau şaizeci de mii de cupluri pe an. Este vorba, pe modelul unei însămînţări practicate în mod curent la bovine, să se transfere embrionul de la o femeie voluntară la o femeie receptoare, după însămînţarea celei dintîi cu sperma soţului celei de a doua, după un tratament medical corespunzător pentru armonizarea ciclului celor două femei. Trecere mecanică de la un corp la altul, acest transfer de embrion reprezintă echivalentul, pentru femeie, al însămînţării artificiale cu sperma unui donator. Fragmentare a maternităţii în secvenţe străine, dar ordonate din punct de vedere tehnic. Alte cupluri nu ezită să recurgă la mame purtătoare.

Numeroase ţări admit, implicit, recurgerea unor cupluri sterile la mame de substituţie. Contra unei remunerări, există femei care acceptă să fie însămînţate cu sperma soţului altei femei, să ducă sarcina pînă la capăt şi să dea, la naştere, copilul cuplului ce se află la originea solicitării. În această operaţie, se poate spune că mama şi copilul ei sînt lipsiţi provizoriu de umanitate, şi unul, şi altul mărfuri, proteze. Mama purtătoare se disociază de corpul său, din care face un mijloc (se disociază şi de sentimentele personale), devine maşină de făcut copii. Ea oferă cuplului

[13] Jacques Testart (ed.), *Le magasin des enfants*, Paris, „Folio“, 1994.

solicitant partea cea mai intimă a ființei sale, fără a aprecia întotdeauna consecințele actului său asupra ei şi asupra copilului. Ceea ce, de altfel, e imposibil. Alegerea unei mame purtătoare constituie un act de voință, care ignoră inconştientul şi tot ce poate pune în mişcare la o femeie faptul că poartă un copil în pîntece. Ignoră şi consecințele pentru copil ale dificultății pe care o va avea el în a-şi stabili originea şi în a se situa în fața împrejurărilor speciale ale venirii sale pe lume.

Relația dintre mama purtătoare şi cuplul care-i angajează serviciile nu este egală. Prima (ca şi individul ce-şi vinde unul dintre organe) se află într-o poziție materială precară, ce-o constrînge să negocieze o parte din ea însăşi care îi structurează totuşi identitatea de ființă umană. Funcțiile organice şi componentele corpului nu sînt mărfuri, chiar dacă puterea imaginii mecanice a corpului acreditează ideea. Omul nu-şi posedă corpul, el este corpul său. Vînzarea unui organ sau închirierea uterului pentru cîteva zile sau pe perioada sarcinii nu sînt tipuri obişnuite de comerț. Nu te desparți de o parte din avutul tău, ci de o parte din ființa ta. Nu poți face apoi ca tot ce s-a întîmplat să nu se fi întîmplat, nu poți reveni în timp pentru a te opune preluării organului, pentru a anula o grefă sau a lua copilul înapoi. Raportul omului cu corpul său se țese în imaginar şi în simbolic, corpul nu este un mecanism. Nu te poți atinge de el fără a pune în mişcare forțe psihologice înrădăcinate în partea cea mai intimă a subiectului, fără a solicita inconştientul, adică bazele identității personale. Pentru donator, ca şi pentru receptor, rămîne aspectul imprevizibil al consecințelor realizării contractului. Există, în plus, la multe mame purtătoare o psihologie specială, care le supradetermină, mai mult sau mai puțin inconştient, alegerea[14]. Sînt adesea femei vulnerabile. Culpabilitatea, depresia urmează uneori predării copilului. Altele se împotrivesc şi vor să păstreze copilul. Deja tribunalele americane, încă înainte de naştere, au privat mama de orice drept asupra copilului care se va naşte, privilegiind deci dorința de a avea copii a cuplului solicitant şi contractul încheiat, mai degrabă decît gestația. O femeie poate deci

[14] Sînt femei animate de dorința unei reparații, care au trăit odată pierderea unui copil prin avort sau abandon, sau care sînt singure etc. Vezi, pe această temă, Marie–Ange d'Adler şi Marcel Teulade, *op. cit.*, pp. 159 sq.

să dea naştere unui copil, fără a fi mama lui din punct de vedere legal. Dincolo de posibila suferință a mamei purtătoare în momentul despărțirii de copil, rămîne copilul însuşi, copil proteză al imposibilității de a concepe a unui alt cuplu, prizonier al unei tranzacții ale cărei consecințe asupra vieții viitoare abia dacă se pot aprecia astăzi. Un secret greu va apăsa asupra originii lui, tăcerea în privința aceasta sau adevărul nu par, nici unul, nici altul, a fi în avantajul copilului. Nici în cel al părinților, care se vor întreba multă vreme (şi nu fără probleme de conştiință) ce atitudine să adopte (se întîlneşte deja această dificultate în procedurile de fecundare *in vitro*). Există şi precedentul care înscrie în cîmpul social tema copilului marfă, a parentalității atomizate, a genealogiei fragmentate şi care acreditează încă în fața publicului noțiunea mecanică de corp (şi deci de viață umană). Anumite aspecte ale individualismului („vreau un copil al meu") găsesc în medicina tehnică o încurajare de neconceput, de cîțiva ani, ce-i întăreşte caracterul. Ne putem întreba împreună cu Catherine Labrusse–Riou cum se face „că medici atît de vigilenți în aprecierea riscurilor fiziologice sau biologice sînt atît de puțin conştienți de riscurile psihosociale ale fărîmițării elementelor parentalității, ale rupturii timpului linear al vieții (congelare prelungită a gameților şi a embrionilor) şi ale pierderii referințelor simbolice ce amintesc că orice putere şi orice dorință nu sînt *a priori* îndreptățite"[15].

Reducerea tehnică a omului doar la corpul său, răspunzînd unor legi mecanice, face abstracție de imaginar, de simbolic şi deci de istoria fiecărui individ. Această examinare atinge adesea sensibilitățile colective, adică axiologia socială. O asemenea reducere minimizează în avans consistența tipic umană începînd de la intervenția medicală corectivă şi nu poate evita confruntarea cu repetarea refulării. Ea este supusă şi unor întrebări etice riguroase din partea diferitelor instanțe ale societății (dar după, cînd realizările sînt prezente). Mai confuz, după intervenția medicală, receptorul (şi donatorul, dacă este în viață) se zbate în liniştea vieții sale personale (tocmai aceea pe care medicina nu o mai consideră a fi de competența sa : că e vorba de un organ sau de un copil, problemele

[15] Catherine Labrusse–Riou, *Les procréations artificielles : un défi pour le droit,* în *Ethique médicale et droits de l'homme, op. cit.*, p. 68.

nu sînt prea diferite). O antropologie reziduală prezidează aceste demersuri. Dimensiunea simbolică este omisă, unitatea individuală e fragmentată, corpul disociat de subiect se reduce la condiția de obiect manipulabil, supus unor proiecte de control, care fac din biologia umană un ansamblu de date mecanice, lipsite de valoare atunci cînd sînt considerate ca atare, dar, în schimb, esențiale atunci cînd sînt considerate ca mijloc.

Chestiunile etice depăşesc cadrul acestei lucrări, să amintim totuşi că, în septembrie 1986, J. Testart, unul dintre cei mai buni specialişti ai fertilizării *in vitro* şi ai congelării embrionilor umani, şi-a exprimat îngrijorarea în fața evoluției cercetărilor din domeniul său şi a propus un moratoriu : „Nu vreau să fac anumite lucruri. Ultima mea (realizare) va fi fost congelarea de embrioni umani şi nu voi merge mai departe... Ştiu că poziția mea este ultraminoritară în lumea ştiințifică... logica din cercetare se aplică şi la ceea ce e încă lipsit de orice idee de progres, dar nu se poate aplica la ceea ce are deja gustul unui pericol enorm pentru om. Revendic şi o logică a non-descoperirii, o etică a non-cercetării. Să încetăm să ne prefacem a crede că cercetarea ar fi neutră, doar aplicațiile sale fiind calificate ca bune sau rele". Jacques Testart refuză să-şi continue experimentele pe oul uman : „Nu se poate stabili încă sexul embrionului uman, dar nu am nici o îndoială că se va ajunge şi aici. La început, această tehnică va fi propusă ca un succes medical pentru toate bolile ereditare legate de sex ; apoi oamenii vor apela rapid la fecundarea *in vitro* pentru a alege sexul copilului ce se va naşte. Va trebui atunci să se implanteze embrioni la cerere. Cei care nu vor fi utilizați nu vor pune probleme, pentru că nu va fi vorba, în fond, decît de avorturi *in vitro*. Doar dacă nu se cedează aceşti embrioni altora..."[16]

Metodele de diagnostic în eprubetă asupra embrionului sînt la ordinea zilei. Ele ar permite selectarea embrionilor sănătoşi dintre ceilalți (?),

[16] Jacques Testart, „Le Monde", 10 septembrie 1986. Jacques Testart ar fi putut cita, pentru a-i contrazice pe adepții ingineriei genetice, o reflecție a lui Romain Gary din *Charge d'âme* : „În anii '60, cea mai importantă contribuție pe care un specialist în fizica nucleară o putea aduce omenirii era de a se abține de la orice contribuție". Vezi şi Jacques Testart, *Le désir du gène*, Paris, Champ–Flammarion, 1994.

indezirabili dintr-un motiv sau altul. Pornind de aici, e realizabilă, după cum subliniază J. Testart, alegerea sexului embrionului, din cauze medicale, mai întîi (de exemplu, boli ereditare care nu afectează decît băieții : hemofilia constituie un exemplu). De atunci, calea ar fi liberă pentru a favoriza alegerea sexului din motive personale. Aceasta ar fi încununarea logică a dirijării medicale a reproducerii umane : din control în control, parentalitatea s-ar transforma într-o operație tehnică în totalitate supravegheată, iar copilul, de la un capăt la altul al procesului, într-un obiect pur şi simplu. Cu atît mai mult cu cît va fi în curînd posibil să i se modifice patrimoniul genetic.

Clinicile americane care practică însămînțarea artificială propun deja alegerea sexului copilului. Rezultatul nu este întotdeauna garantat, dar probabilitatea e mare. Diagnosticul privind sexul embrionului va fi, însă, sigur. Există cereri în acest sens. Consecințele sociale ale unei astfel de metode sînt imprevizibile. Ele afectează, în schimb, axiologia socială.

India ne dă astăzi un exemplu de folosire a noilor tehnici de diagnostic în direcția eliminării rapide a embrionului de sex nedorit. Tehnicile cele mai moderne vin în ajutorul unor tradiții stabilite de multă vreme. Amniocenteza (analiza prelevărilor de lichid amniotic în timpul sarcinii, pentru reperarea eventualelor anomalii genetice pe baza unui studiu cromozomic al celulelor fetusului) este utilizată în India spre a determina sexul copilului ce se va naşte. Dacă e băiat, totul merge bine. Dacă e fată, majoritatea femeilor se supun imediat unui avort, adesea într-o sală alăturată celei în care s-a făcut amniocenteza. Examenul cromozomic e neglijat, majoritatea clinicilor, de altfel, nedispunînd de material. Ceea ce rămîne din amniocenteză este doar posibilitatea de a determina sexul embrionului. Clinici specializate exclusiv în amniocenteză şi avort apar astfel pînă şi în locurile cele mai sărace, unde nu s-a văzut niciodată înainte nici măcar un dispensar. Zestrea relativ mare pe care tatăl trebuie s-o dea la căsătoria fetei se află la originea recurgerii la acest procedeu ce permite suprimarea, încă din faşă, ca să spunem aşa, a acestei obligații covîrşitoare. Richard Garcia, într-un articol din „Le Monde", citează mărturia unui medic din Bombay, care spune : „Din 1975, clinica mea a practicat 400 000 de avorturi în urma unor examene de preselecție şi,

din ultimele 1 000, nu a fost decît un singur fetus de sex masculin"[17]. În cea mai mare parte a timpului, din lipsă de mijloace, examenele sînt, în plus, practicate în condiții de securitate defavorabile ; fără ghidaje cu ultrasunete, prelevările de lichid amniotic se fac tatonînd în uter, cu riscul de a răni femeia şi copilul. Iată un exemplu şocant de ceva ce nu constituie o deturnare a amniocentezei, ci pur şi simplu recurgerea neaşteptată la una din posibilitățile oferite de ea. Se remarcă aici imprevizibilitatea utilizării sociale a celor mai bune soluții. Descoperirea fiecărui nou răspuns la probleme umane sporadice confruntă, în schimb, cu dificultăți de alt ordin, întrucît nimic din viața individuală şi socială nu există izolat, totul făcînd parte dintr-un sistem, suprapunîndu-se, şi niciodată bunele intenții (şi nici voința) nu sînt în totalitate suverane. Şi întrucît lumea este infinit mai complexă şi mai imprevizibilă decît prezic ştiința şi tehnica.

Fetusul contra mamei sale

Procedurile de imagistică medicală (ecografie, fetoscopie) sau de amniocenteză permit descoperirea leziunilor congenitale ale fătului. Intervențiile chirurgicale *in utero* pot uneori să corecteze aceste handicapuri (de exemplu, hidrocefalia). Un vid juridic şi social lasă drum liber unor alunecări uluitoare, ce ridică, printre altele, problema statutului corpului în definiția *anthropos*-ului. Dacă fătul e considerat bolnav (primul motiv inedit), mama apare ca receptaculul care trebuie ocolit pentru a-l atinge. Decizia mamei este, aparent, suverană pentru ca medicul să poată accede la fetus şi să-i facă un tratament.

Statele Unite cunosc, totuşi, de cîțiva ani, o situație insolită în care medicii se erijează ei înşişi în autoritate supremă şi fac apel la tribunale pentru a constrînge în mod legal femeile însărcinate, reticente în această privință, să se supună unor intervenții medicale sau chirurgicale destinate să protejeze fătul. Pot fi obligate la naşteri premature prin cezariană, dacă nu există alte posibilități de tratament. Un conflict de fapt apare în

[17] Richard Garcia, „Le Monde“, 27 aprilie 1988.

aceste cazuri între mamă şi copilul pe care-l poartă în ea. Maternitatea este deci disociată, iar mama percepută ca purtătoarea fătului. Izolarea gestației ființei de mamă permite redefinirea juridică a legăturii mamă–făt.

Noțiunea de *wrongful life* (viață prejudiciabilă) permite opoziția potențială dintre un copil născut handicapat şi medicii care au urmărit sarcina mamei sau mama însăşi, dacă ea a refuzat o intervenție *in utero*, ce-ar fi putut să-i ofere o viață mai bună. Copilul revendică „dreptul de a se naşte sănătos", care se bazează pe reciproca „dreptului de a nu se naşte", dacă condițiile de existență ce-l aşteaptă trebuie modificate. Dacă medicii au comis erori de diagnostic sau greşeli ale căror consecințe prejudiciabile le suportă copilul, el este în drept să le pretindă acestora daune. Dacă refuzul mamei l-a privat de dreptul fundamental de a se naşte sănătos, el se poate întoarce contra ei : „Invers, dacă s-ar fi consimțit la această intervenție, spune E. Aziza–Shuster, dar ea nu ar fi asigurat rezultatele sperate, copilul grav handicapat ar fi avut dreptul la daune din partea mamei sale. Copilul conchide că, dacă intervenția nu ar fi avut loc, nu ar fi supraviețuit pentru a trăi experiența unei vieți tragice. Copilul afirmă că are dreptul de a nu se naşte. Moartea ar fi fost preferabilă unei vieți în suferință şi durere"[18]. Tratamentul posibil *in utero*, fragmentarea şi pierderea aurei maternității deschid căi ale căror consecințe morale, sociale, psihologice sau juridice sînt imprevizibile.

Un risc antropologic major?

Omul fiind redus la corpul său, corpul însuşi instrumentalizat, refularea revine negreşit sub o formă sau alta. Povara umană rămîne prezentă, că e sub forma bolii, a depresiei, a refuzului sau a accidentului sau, pur şi simplu, a surprizei. Toate societățile umane sînt alcătuite dintr-un amestec

[18] Evelyne Aziza–Shuster, *Le traitement* in utero *: les libertés individuelles en question*, în *Ethique médicale et droits de l'homme, op. cit.*, pp. 91–92. În redactarea acestui paragraf, ne-am bazat pe articolul de mai sus, care arată o situație deocamdată destul de specifică Statelor Unite.

indecis de probabil şi imprevizibil, de o parte considerabilă de imprevizibil. La fel, comportamentele fiinţei umane. Un risc antropologic se ascunde implicit în aceste practici, nu doar la nivelul sistemului de valori, ci şi pe plan psihologic şi social. Şi aici, J. Testart defineşte bine dificultatea : „Cu cît sînt aduse mai multe soluţii, cu atît se deschide calea unor probleme noi... În ziua cînd vom fi capabili să facem un băiat sau o fată, după voie, vom fi creat o nouă suferinţă, aceea de a nu putea avea un copil de sexul dorit". De la o acceptabilitate socială la alta în faţa faptului împlinit, fiecare pas înainte modifică pragul de toleranţă al cîmpului social. De fiecare dată sînt favorizate solicitări individuale noi, chiar dacă practicile care le încurajează întîlnesc reticenţe în plan colectiv şi perturbă sistemul de valori.

Procrearea asistată produce o voinţă de intervenţie în toate etapele reproducerii umane. Hazardul e interzis. Sacrul, la fel. Sacrul implică secretul, el nu este niciodată legat de stricta voinţă a omului. Nu se decide asupra sacrului, el se impune în imprevizibilul raportului cu lumea. S-ar putea relua aici analizele clasice ale lui W. Benjamin asupra devenirii operei de artă în perioada reproductibilităţii sale tehnice. La fel ca insesizabilul operei, unicitatea sa este devalorizată, în schimb, prin reproducere tehnică. Copilul (sau corpul uman) supus unor manipulări tehnice, unei preocupări de control, care duce la modelizarea sa, îşi pierde de asemenea aura, chiar mai mult, parentalitatea. Copilul marfă, obiect al unei construiri voluntare, al unei modelări a intimităţii sale, pierde din farmec. Analizele lui Max Weber asupra deziluzionării lumii pot fi astăzi transpuse asupra corpului (de la Vesalius încoace), poate deja asupra parentalităţii şi, fără îndoială, într-o zi, asupra copilului şi asupra maternităţii. Sînt deja prezente toate elementele pentru favorizarea acestei alunecări. Ne aflăm la începutul unui proces, dar acesta acţionează asupra unor valori centrale. Transferul acestor date de la ordinul simbolic la cel al tehnicii şi al voinţei nu se va face fără un ecou sensibil la nivelul antropologic. Inevitabil, o ecluză se deschide încet, eliberează forţe care pot bulversa în profunzime condiţia umană sau se pot dilua cu timpul, graţie unor noi sensibilităţi sociale. E limpede că ne aflăm într-o perioadă de tranziţie.

Aspectul exterior al omului

Clonarea pune capăt logicii corpului ca *alter ego*, raportînd subiectul doar la caracteristicile sale genetice, adică ale unei părți indefinibile a corpului său, conținută în fiecare celulă, însă care ar conține în germene subiectul. Clonarea reprezintă o versiune modernă a imaginarului dublului. Este celula, oglindă în devenire a donatorului. Într-un anumit imaginar biologic (prezent în sociobiologie și în visul clonării), subiectul nu este decît epifenomenul, simulacrul corpului său. Omul devine el însuși propria proteză, își poate visa rafinarea la nesfîrșit. Cercetătorii lucrează la această temă. V. Packard înscrie practica într-un viitor nu prea îndepărtat. Reproducerea umană prin clonare, în stilul butășirii plantelor, constituie o procedură tehnică bazată și pe dispariția corpului și, mai ales, a sexualității. Hazardul întîlnirii sexuale între bărbat și femeie e suprimat. Reproducerea propriu-zisă, în laborator și în eprubetă, devine rezultatul unui control. Copil în copie, *alter ego* mai tînăr, reflectare a unui narcisism desăvîrșit[19], care te întrebi ce efect ar putea avea asupra copilului născut în asemenea condiții. Dar, în același timp, viziune naivă asupra lumii, ce identifică omul cu programul său genetic și uită că acestea sînt condițiile de existență a subiectului, hazardul întîlnirilor și al influențelor sale, care-i modelează identitatea. În acest sens, clona nu va semăna niciodată altfel decît fizic cu donatorul. Ceea ce va fi o slabă consolare pentru eliberarea clonei de senzațiile sale legate de propriile origini. Clonarea e încă departe. Ce ne interesează este imaginarul ei, care postulează egalitatea unui copil cu patrimoniul său genetic. Ideologie a corpului. Omul reprezintă mai mult decît corpul său, de care nu se poate distinge antropologic, fiind, la fel, mai mult decît programul său genetic, tocmai pentru că omul nu este o mașină care să dezvolte posibilitățile conținute în ansamblul său de roți. Istoria fiecărui om e unică și inepuizabilă.

---

[19] Eugenismul (la fel ca rasismul, a cărui extensie nemărturisită este) reprezintă o ideologie a corpului care vrea să facă din om un produs pur al corpului său, uitînd că omul însuși, prin contactul cu celălalt, formează corpul său și ceea ce este el. Nu ne vom opri aici asupra eugenismului, nici asupra rasismului, care merită analize separate.

Clonarea a fost, desigur, asociată cu eugenismul. Nu ar fi clonat oricine. Iată astfel cuvintele lui J. Lederberg, biolog american, deținător al premiului Nobel : „Dacă este identificat un individ superior – şi, probabil, un genotip – de ce să nu fie copiat direct, mai degrabă decît să fie expus tuturor riscurilor, inclusiv celor ale determinării sexului, cuprinse în hazardul recombinării?" sau : „Am avea cel puțin plăcerea de a putea controla dacă un al doilea Einstein îl va depăşi sau nu pe primul"[20]. Să sperăm măcar că acea copie genetică a lui Einstein va împărtăşi sentimentul lui Lederberg.

Există şi alte versiuni ale omului–maşină, care reduc omul la aspectul exterior, la suprafața, observabilă în mod concret, a comportamentului său fizic. Ființa omului este analizată pe baza faptului de a avea un corp şi comportamente ce pot fi reperate, descompuse şi modificate de îndată ce se cunoaşte principiul care le comandă. Dimensiunea simbolică e îndepărtată datorită texturii sale insesizabile, imposibil de cuantificat ca atare. Apropierea sensului, ce constituie proprietatea omului, e negată în favoarea analizelor secvențiale ale comportamentului său. Behaviorismul ne oferă un prim exemplu al acestei inginerii a comportamentului. În Statele Unite, meseria de „decondiționare" e foarte apreciată şi lucrativă. Noțiunea fetişizată de condiționare scuteşte de o clarificare a motivelor ce împing, de exemplu, numeroşi tineri americani către secte, droguri sau evadări. Se postulează că o serie infinită de condiționări şi de consolidări jalonează existența cotidiană a fiecărui individ. Comportamentul constituie un fel de emanație de suprafață a corpului, un ansamblu de gesturi, de senzații căutate, fixate de o primă condiționare şi consolidate apoi de fiecare repetare a aceleiaşi secvențe. Astfel, este uşor, pentru cei care se prevalează de behaviorism, să creeze un contramodel al comportamentului dezaprobat la un actor, să-l „decondiționeze" cu un program adecvat şi să-l „re-condiționeze" după conduite legate de normele sociale. Sînt elaborate protocoale de modificare a comportamentului, pentru a interveni pe lîngă marginalii de

---

[20] Citatele sînt preluate din Gérald Leach, *Les birocrates*, Seuil (trad. din engl.), 1970, pp. 121 şi 124.

toate felurile. Inginerii behavioriști ai comportamentului s-au consacrat astfel normalizării homosexualilor. Subiectul al cărui comportament se dorește a fi „rectificat" este instalat în mijlocul unui dispozitiv tehnic, organele genitale îi sînt legate la fire electrice. Prima etapă a tratamentului se numește „aversivă". I se proiectează omului fotografii presupuse a-l excita din punct de vedere sexual. În același timp, el primește, la fiecare indiciu de excitare, șocuri electrice atent dozate asupra organelor genitale. Sentimentul de plăcere trebuie să se substituie celui de dezgust, de durere. În a doua fază, se prezintă omului fotografii de femei lascive, fără șocuri electrice. Sexualitatea e redusă, deci, la un proces mecanic. Behavioriștii operează așa cum un mecanic acționează asupra motorului unei mașini, pentru a-i îmbunătăți performanțele. Este vorba și de a imaterializa subiectul și de a interveni mecanic asupra corpului său, pentru a-i modifica astfel comportamentul. Behavioriștii acționează asupra hiperrealului. Ei recreează viața *in abstracto* în mod provizoriu. Dar influența lor asupra unor subiecți poate merge destul de departe. Ea ilustrează aceeași tentație demiurgică din exemplele precedente. Față de imperfecțiunea omului, de imprevizibilul comportamentelor sale, de ensomatosă, e vorba de a-l reconstrui pe un alt model. Cu moduri de utilizare foarte diferite în funcție de sectoarele de aplicare, dar cu firul roșu al imperfecțiunii originii și al necesarei remodelări a omului.

Psihofarmacologia care încearcă modificarea dispoziției subiectului printr-o acțiune biochimică dovedește și o analiză a omului : emoțiile și performanțele sînt modelate de produsele ingerate. Francezii sînt primii consumatori din lume de antidepresive. Durerea, oboseala, deprimarea, insomnia sînt rezolvate pe cale chimică, nu li se mai caută semnificația în cadrul unei structuri individuale. O utilizare banalizată a acestor produse, cum se întîmplă adesea, face ca subiectul să-și piardă sentimentul propriilor limite. În loc să modifice anumite date ale existenței sale, ea forțează toleranța corpului. Numeroși indivizi își pierd astfel raportul intim cu ei înșiși. Corpul se asimilează unei mașini, iar simptomele sale (oboseala, insomnia, depresia) sînt analizate ca disfuncționalități reversibile pe cale chimică. Emoțiile omului sînt ridicate la demnitatea (științifică) de reacții chimice.

José Delgado lucrează simultan pe creier de om şi de animal. El modelează secvenţe de comportament graţie unor stimulări electrice sau chimice efectuate la distanţă la nivelul anumitor zone ale creierului. Poate modifica astfel dispoziţia animalului, poate face docil un animal agresiv, declanşa o activitate motrice, perturba comportamente specifice etc. Rezultatele la om par mai derizorii. După părerea lui V. Packard, stimulînd zone motrice ale creierului de fiinţe umane, José Delgado şi colaboratorii lui nu au reuşit să obţină decît sunete vocalice prelungite. Pe baza principiului demersului lui Delgado, un alt cercetător, Robert Heath, a echipat „bolnavi mentali", consideraţi agresivi şi periculoşi, cu un dispozitiv electric de reglare, ce-i permite bolnavului să-şi modifice singur dispoziţia dacă simte nevoia[21].

Un om de ştiinţă citat de V. Packard formulează clar visul omului–maşină, al omului cartezian, care nu vrea să fie altceva decît ceea ce crede el că este, pentru care doar voinţa e suverană : „Se poate imagina uşor că, în viitor, oamenii vor purta electrozi autostimulanţi (ar putea deveni chiar ceva la modă) care i-ar face puternici din punct de vedere sexual în orice clipă, care le-ar permite să doarmă sau să rămînă treji în funcţie de nevoi, care le-ar diminua apetitul dacă ar dori să slăbească sau i-ar linişti cînd ar fi furioşi"[22].

Altădată imaterială, memoria constituie astăzi obiectul unor cercetări neurobiologice singulare. După unele ipoteze, fundamentele memoriei fiind moleculare, nu ar fi imposibil să se transfere amintirile de la un actor la altul. În Statele Unite, există laboratoare ce lucrează în acest sens. Memoria va fi, poate, într-o zi, o proteză. În funcţie de mijloacele şi de imaginaţia lor, oamenii îşi vor putea implanta amintiri alese din cataloage foarte detaliate. Problemă spinoasă pentru psihanalişti : departe de a fi un produs al experienţei şi al condiţiilor din copilărie, omul şi-ar inventa după voie, după dispoziţie, în mod provizoriu, experienţa şi trecutul. Preocuparea de a trăi numeroase experienţe umane în deplină siguranţă ar putea să se materializeze fără obstacole. Orice om ar putea parcurge,

---

[21] V. Packard, *L'homme remodelé, op. cit.*, p. 56.

[22] Vance Packard, *op. cit.*, p. 70. Ne amintim de „orga de dispoziţie" ce condiţionează după voie comportamentul afectiv al indivizilor, în funcţie de durata opţiunii lor, din marea carte a lui P. K. Dick, *Blade runner*, „J'ai lu".

în voie, virtualitățile condiției sale. Trecutul ar fi produsul viitorului, al regretelor subiectului, al gustului său pentru experiment. Amintirile ar constitui materia primă a unui proiect, a unei intenții. Scurgerea timpului și-ar lua, în sfîrșit, revanșa.

Iată cîteva orientări ale cercetării cu pretenții științifice, pentru care corpul reprezintă obiectul predilect. Acțiunile umane sînt, pentru behavioriști, simple înlănțuiri de reflexe condiționate. Pentru alții, emoțiile sînt asimilate unor reacții chimice. Pentru alții, sînt impulsuri electrice care comandă ansamblul conduitelor individuale. În afara unei antropologii minime, acești ingineri ai comportamentului își revendică fiecare privilegiul elucidării mobilului acțiunii umane. Fiecare demers le exclude pe celelalte, dar dezarcordul dintre laboratoare nu împiedică deloc continuarea cercetărilor. Nu mai mult luxul unor aparate și protocoale necesare pentru a controla, la suprafața sa, o secvență infimă a comportamentului pe care individul îl are în mod firesc de mii de ori pe zi. Aceste lucrări se relativizează reciproc. Singurul acord între asemenea proceduri contradictorii constă în respingerea dimensiunii simbolice. Condiția umană nu mai este privită ca fiind creatoare de sens, acolo unde orice, o formulă chimică, o ecuație, un cod genetic, un impuls electric sau o condiționare permit să i se stabilească organizarea. Altă trăsătură comună, noțiunea unui corp (al omului) ca instrument maleabil, ale cărui acțiuni sau funcționare pot fi orientate. O examinare ce continuă opera de deziluzionare care avansează o dată cu modernitatea. „Ce e supărător în teoriile moderne ale comportamentului, spune Hannah Arendt, nu este că sînt false, ci că pot deveni adevărate. Ele sînt, într-adevăr, cea mai bună conceptualizare posibilă a unor tendințe inedite ale societății moderne.“[23]

Mașină sau organism

Un dicționar al locurilor comune ar putea indica la termenul „corp“ : „o mașină minunată“. Sînt numeroase titlurile de articole sau de cărți ce

[23] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann–Lévy (trad. din amer.), 1961, p. 363.

nu ezită să recurgă la această imagine. Nu se compară mașina cu corpul, se compară corpul cu mașina. Comparația nu poate merge decît în acest sens, tocmai mecanismul dă, în mod paradoxal, corpului mandatul de noblețe, semn incontestabil al originii valorii pentru modernitate. Ceea ce înseamnă subordonarea corpului față de mașină. De la minunata mașină, discursul trece repede la fragilitatea ce-o caracterizează. Fiecare mașină își are mașina. Corpul, dacă este o mașină „minunată", nu-și merită pe deplin titlul. El se uzează, precaritatea îl expune la probleme ireversibile și, mai ales, el nu are permanența mașinii, moartea fiind prețul plătit al perfecțiunii, iar simbolicul prețul plătit de senzorialitate. Plăcerea și durerea sînt atributele trupului, ele implică riscul asumat al morții și al simbolismului social. Mașina este egală, staționară, ea nu simte nimic întrucît scapă morții și simbolicului.

Proteza corectează posibilitățile ființelor vii, le îmbunătățește performanțele, le sporește rezistența, înscrie secvențe de eternitate în fragilitatea ce le este proprie, rectifică, în detaliile sale, avansarea ineluctabilă a morții în organism (ne amintim că, pentru Bichat, omul moare în detaliu). Corpul uman devine un laborator unde se realizează numeroase intervenții destinate să lege organicul și mecanicul. Pentru a-i spori performanțele, se încearcă introducerea de microprocesoare în creier, spre a oferi imediat subiectului acces la bănci de date. Unul dintre clișeele recente face, de altfel, din creier „calculatorul" omului (se uită și aici un dat elementar al antropologiei : nu creierul gîndește, ci omul). Din ce în ce mai mult, tehnica e capabilă să preia rolul organicului, să crească performanțele corpului și să dea, în esență, dreptate filosofiei mecaniciste ilustrate de Descartes sau de medicina iatromanției din vremea sa. Pentru a controla problemele datorate bolii, accidentelor, bătrîneții, chirurgii dispun astăzi de un repertoriu uluitor de proteze (aparat artificial ce înlocuiește un organ sau o funcție organică) sau de orteze (care vin să întărească un organ sau o funcție lezată). Biochimiștii și imunologii lucrează împreună pentru crearea de substanțe biocompatibile. Fabrica trupului uman intră în era reproducerii sale industriale. „Și asta bucată cu bucată : căci o definiție a corpului îl separă în bucăți. Îl dislocă, îl disociază în alfabetul componentelor sale (forțe, pîrghii, filtre, pompe, circuite, curente, procese etc.). O organizare de obiecte parțiale, de unități discrete, de

fantezii, definite şi delimitate printr-o decupare funcţionalistă şi structurabilă, acesta este corpul operaţional."[24] Fragmentarea corpului nu mai este doar unul din simptomele schizofreniei, ea devine rutina serviciilor medicale care trebuie să aleagă între proteză sau grefă, pentru a-şi salva bolnavul. Corpul devine puzzle, elemente disponibile şi permutabile, majoritatea, cu materialele tehnice. Proteze de genunchi, de umeri, de degete, de şold, de numeroase alte oase şi articulaţii, proteze senzoriale (mai ales auditive şi vizuale) ; miniaturizarea şi informatica, tot mai mult utilizate, permit, cu rezultate inegale în funcţie de deficienţe, unor indivizi cu handicap senzorial sau fizic să recurgă la proteze cu comandă prin microprocesoare, ce răspund solicitărilor sistemului nervos central. Aparat de asistenţă, menit să preia rolul unei fiziologii deficitare : valvă cardiacă, pacemaker, hemodializă, dializă peritoneală, cateter, inimă sau plămîn artificial etc. Biomateriale : sînge, piele artificială etc.

Rezultatele sînt inegale, adesea remarcabile, provocînd limitări mai mult sau mai puţin tolerate de subiect : rinichi artificial, de exemplu. Sînt uneori lipsite de probleme şi permit subiectului să regăsească, la sfîrşitul intervenţiei, un uz normal al vieţii. Altele provoacă o dependenţă de maşină în orice clipă[25].

„Omul cu proteză, spune Michel Guillou, este mereu supus demonstraţiei : proteza ţine de performanţă... omul cu proteză, de orice

[24] Michel Guillou, *Le corps et l'appareil*, „Traverses", nr. 14–15 (Panoplies du corps), aprilie 1979, p. 135.

[25] Şi aici, metafora mecanică se izbeşte de propriile limite. Susţinerea mecanică a corpului simulează viaţa. Ea nu este viaţă. Sexul artificial constituie o ilustrare pretinzînd că rezolvă tehnic problemele impotenţei masculine : „În interiorul membrului, în canalul urogenital, se branşează pe sistemul vascular un tub de plastic, legat, la intrare, de o mică pompă manuală implantată în scrotul testicular şi, la ieşire, de valva corpului cavernos. Bolnavul acţionează el însuşi pompa, care umflă circuitul de plastic. Se obţine o rigiditate a penisului ce se apropie de o erecţie normală, fără a o egala. Un dispozitiv mai perfecţionat, dar şi mai periculos, constă în branşarea tubului direct pe sistemul vascular, cu intrarea pe arteră şi cu ieşirea pe valvă. Bărbatul apasă pe un buton pentru a-şi telecomanda erecţia", Jean–Michel Bader, *L'homme aux pièces rapportées*, „Science et vie", nr. 845, februarie 1988.

fel ar fi ea, e condamnat la verificare ostentativă : a arăta şi a-şi arăta că el (omul) şi ea (proteza), împreună, funcţionează. A confirma că legătura lor, că acordul competenţelor lor dau, continuu, ocazia performanţei (cotidianul întreg e convertit în performanţă)... Omul asistat experimentează astfel mai puţin relaţia sa cu lumea şi mai mult îşi verifică, în mod spectaculos, propria funcţionalitate..." Asimilarea mecanică a corpului nu-l protejează, într-adevăr, pe omul cu aparat de angoasa produsă de hibridarea sa cu un corp străin. „În el, mai spune Michel Guillou, prinde viaţă marioneta docilă a unei medicine tehnologice triumfătoare : el depinde de un fir, de o pilă, de un reglaj, de o verificare permanentă." Omul cu aparat e un fel de ostatic al maşinii şi al celor ce-i cunosc funcţionarea. El trebuie să integreze imaginii corpului său o materie paradoxală, născută din imposibila resemnare faţă de pierderea unui organ, marcîndu-i dispariţia şi înlocuirea. Precum grefa de organ, integrarea protezei necesită o modificare a investiţiilor în corp şi mai ales a imaginii pe care subiectul şi-o formează în privinţa sa. În lipsa acestei schimbări de regim, dacă omul nu se resemnează faţă de pierderea organului şi dacă acel corp străin nu este asimilat, existenţa devine un univers de teamă, unde viaţa însăşi se pierde dacă nu se tolerează o pierdere parţială, disimulată prost de obiectul ce-o compensează. Proteza poate aminti insistent şi teribil un statut de străin ce vrea să se materializeze, dar nu reuşeşte. Aşa cum grefele de organe presupun necesitatea nu doar a unei biocompatibilităţi între donator şi primitor, ci şi a unei psihocompatibilităţi nu mai puţin importante între grefă şi ce-l ce-o primeşte, aparatul presupune, la cel care-l acceptă, o capacitate morală de a tolera în el un corp străin de factură tehnică, a cărui stare de funcţionare va trebui verificată în mod regulat, în majoritatea cazurilor. Crizele de identitate reprezintă una dintre consecinţele posibile ale tulburării integrităţii corporale sau ale modificărilor plastice aplicate corpului.

Fenomenologia ieri (Merleau–Ponty), antropologia azi ne arată că trupul reprezintă condiţia omului, locul identităţii sale, ceea ce i se ia sau i se adaugă modificînd raportul său cu lumea, în mod mai mult sau mai puţin previzibil. În acest sens, o intervenţie de cîteva ore pe un corp pentru o grefă sau o proteză poate afecta o întreagă existenţă, în funcţie

de istoria subiectului, de capacitatea sa morală de a se resemna în privința pierderii unei părți din sine și de a integra un corp străin. Nu e vorba de a modifica un bun mecanic și de a sustrage o piesă defectă dintr-un motor, ci de a modifica ființa organică a omului.

Am spus deja, dacă ar fi cu adevărat o mașină, corpul ar scăpa de îmbătrînire, de fragilitate și de moarte. Toate „piesele" ce-l compun ar putea fi atunci modificate, rectificate, înlocuite în caz de uzură, schimbate cu altele mai performante. Precum ceasul, corpul ar marca timpul, nu ar fi afectat de el. Ar fi un martor al trecerii timpului, bine protejat în neutralitatea sa și nu victimă. Aceasta este fantezia subiacentă a numeroaselor cercetări și practici care se extind cu atît mai mult, cu cît negarea morții și obsesia securității cresc și se întăresc reciproc.

Omul bionic în puritatea sa tehnică și proiectul său de control integral e aproape realizat de astronaut, care are toate funcțiile organice, chiar și cele mai elementare, legate la aparate. Și, cel mai adesea, omul însuși e acoperit în întregime de costumul său de protecție. Mișcările cele mai imperceptibile ale corpului dau ocazia unui control subtil, unor grafice, unor întrebări. Om transparent, fără identitate, complet dependent de aparate. Se realizează astfel un fel de vis ancestral al inginerilor, anticipat altădată de celebrul corset Aquapendente (1619), ce-și propunea să introducă omul, din cap pînă-n picioare, într-o armură metalică destinată a-i prelua forma și mișcările. Omul bionic, cyborg-ul se anunță, poate, la orizontul unui viitor nu prea îndepărtat : rest uman îmbunătățit de proteze, de stimulatoare, de pile, de microprocesoare, preluînd funcțiile fiziologice sau organele insuficient de performante[26].

---

[26] O poveste a lui P. K. Dick ironizează această situație : „Va veni, poate, o zi, cînd o ființă umană care va trage asupra unui robot ieșind din uzinele *General Electric* va vedea, spre marea sa mirare, cum acesta varsă sînge și lacrimi. Iar robotul muribund ar putea trage, la rîndul lui, asupra omului și, spre și mai marea sa mirare, ar putea vedea un fir de fum cenușiu ridicîndu-se din pompa electrică despre care credea că este inima vie a omului. Iată ce ar fi un mare moment de adevăr pentru amîndoi", Philip K. Dick, *L'homme et l'androïde*, în Boris Eizykman, *Inconscience–fiction*, Keyserling, 1979, p. 66. În *Blade runner*, P. K. Dick a dat o amploare impresionantă acestei teme a ștergerii progresive a granițelor dintre om și android.

Pentru orientările tehnice și științifice ale modernității, corpul uman este o schiță, o ciornă, ale cărei performanțe e necesar să le controlezi și să le ameliorezi. Sau să-l suprimi pentru o mai bună funcționalitate. Corp în plus, căruia omul își datorează fragilitatea și pe care e bine să-l izolezi în fața îmbătrînirii sau a morții, a suferinței sau a bolii.

Cuprins

ISBN 973–8208–20–3

Redactor : **ION NICOLAE ANGHEL**

Bun de tipar : 29.07.2002
Apărut : 2002
Coli de tipar : 16

Tehnoredactare computerizată :

SORIN–CONSTANTIN STAN

Tiparul executat sub c-da 253/2002,
la Imprimeria de Vest – Oradea,
Str. Mareşal Ion Antonescu, nr. 105,
ROMÂNIA.



[Seria
CÎMP DESCHIS]

• Insesizabilul corpului • Misterul și polisemia corpului • O antropologie cosmică • Relicvele • Corpul de neatins • Inventarea chipului • Ascensiunea individualismului • Corpul, ca factor de individuație • Omul disecat • Corpul, ca rest • Corpul-mașină • Corpul în plus • Astăzi, corpul • Dispariție ritualizată sau integrare a corpului • Îmbătrînirea intolerabilă : corpul învins • Omul și dublul său : corpul ca *alter ego* • De la o concepție asupra corpului la concepții asupra omului • O antropologie reziduală • Vindecătorul și modernitatea • De la imagistica medicală la imaginarul corpului • Corpul și modernitatea •



editura amarcord

ISBN 973-8208-20-3

120000
12